MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80754-7

AUTHOR:
MARHEINEKE,
PHILIPP KONRAD

TITLE:
ZUR KRITIK DER SCHELLINGSCHEN OFFENBARUNGS-PHILOSOPHIE

PLACE:
BERLIN

DATE:
1843

Master Negative #

92-80754-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Marheineke, Philipp Konrad, 1780-1846.
Zur kritik der Schellingschen offenbarungs-philosophie; schluss der öffentlichen vorlesungen über die bedeutung der Hegelschen philosophie in der christlichen theologie. Berlin 1843.

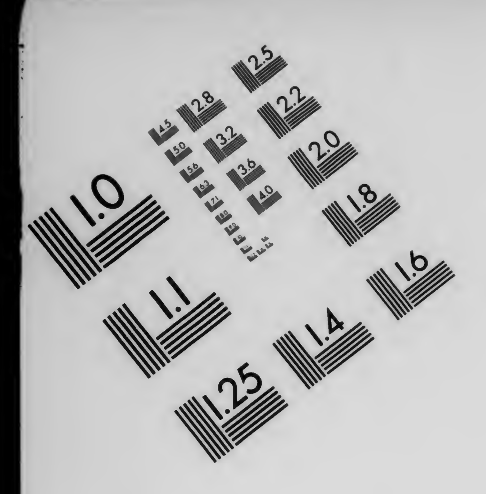
190914 Nar. O. 6 & 66p.

Bound with Marheineke, P.K. Einleitung in die öffentlichen vorlesungen über die bedeutung der Hegelschen philosophie. 1842.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 9/21/92 INITIALS S.M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



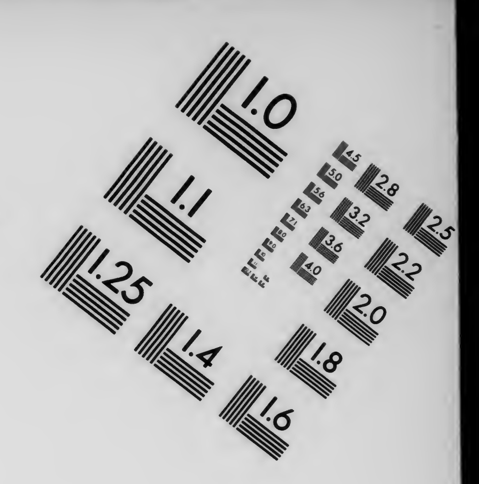


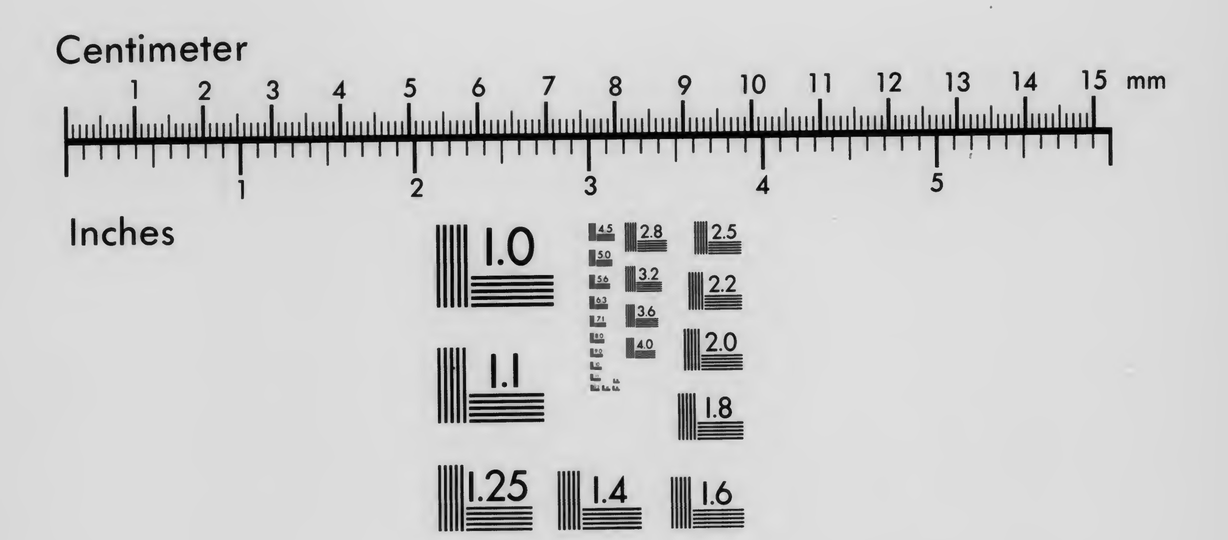
AIIM

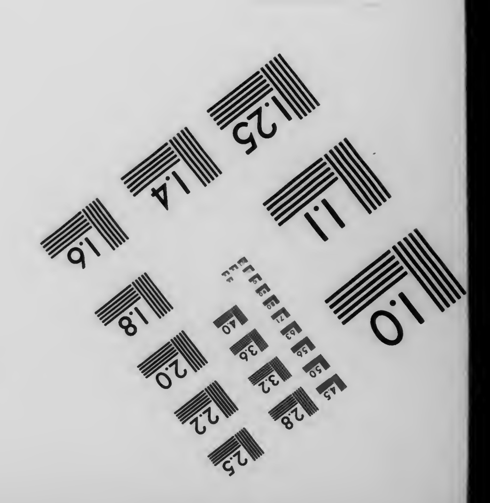
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Gedruckt bei A. W. Schade.

Zur Kritik
der
Schellingschen Offenbarungsphilosophie.

Schluß
der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie.

Von
Dr. Philipp Marheineke.

Un petit martyre n'est pas sans avantage
pour qui semble avoir raison.
Revue des deux mondes T. prém.
XIII. année 1. Janv. p. 39.

Berlin, 1843.
Verlag von Th. Chr. Fr. Enslin.

Vorwort.

Die nächste Veranlassung zu dieser Schrift war die Nothwendigkeit, zu den Vorlesungen, welche ich zwei Semester hindurch über die Bedeutung der neuern Philosophie in der Theologie gehalten habe, einen Schluß zu haben. Die geschichtliche Nachweisung, womit ich mich besonders im zweiten Semester beschäftigte, führte von selbst darauf, nach Entwickelung und Beurtheilung der früheren Schellingschen Philosophie auch von der gegenwärtigen Schellingschen Philosophie Notiz zu nehmen. Da ich nun die Einleitung zu diesen Vorlesungen ihres Zeitinteresse wegen durch den Druck bekannt gemacht habe, so fand ich aus demselbigen Grunde keine Ursache, den gegenwärtigen Schluß zurückzuhalten und mich den deshalb geäußerten Wünschen zu entziehen, während das zwischen beiden Endpuncten Liegende noch seiner Vollendung entgegenzureifen hat.

Die Anerkennung von Schellings Verdiensten um die Philosophie ist in dieser Schrift mehrfach ausgesprochen; doch habe ich mich dadurch auch nicht abhalten lassen, die Mängel seines gegenwärtigen Philosophirens offen und frei darzulegen. Ich glaube, weder über meinen Beruf und das Gebiet der Theologie, mit welcher meiner Ueberzeugung nach die Philosophie unzertrennlich verbunden ist, noch über die Gränzen einer rein sachlichen Kritik hinausgegangen zu seyn. Wer es weiß, in welcher Weise Schelling vormals gegen Reinhold, Fichte und Jacobi gestritten, wird den Ton dieser Schrift gemäßigt finden. Habe ich Alles bestimmt und scharf abgegränzt und bei seinem rechten Namen genannt, so bin ich auch das der Wissenschaft, welcher mit der Unbestimmtheit nicht gedient ist, schuldig gewesen. Wenn dennoch Manche, die von einer gegründeten Ueberzeugung keine Vorstellung haben, sich diese Entwickelung aus andern Ursachen erklären wollen, so giebt es kein Mittel, sie ihres Irrthums zu überführen, als die Gemeinsamkeit der Sache und daß sie offen und ehrlich sich entschließen, der Wahrheit allein die Ehre zu geben. Nur die, welche für ihre sogenannte Ueberzeugung keine andere Bewährung haben, als ihr subjectives Denken und Meinen, sehen in jeder Widerlegung zugleich ihr Individuum, ihr liebes Ich, verletzt. Eine Kritik im Interesse der Wissenschaft kann allerdings auch oft nicht anders, als durch die Person zur Sache kommen; aber sie hat sich nicht bei jener

aufzuhalten, sondern nur diese im Auge zu behalten, nur dieser ihr volles Recht widerfahren zu lassen. Es könnte mir daher nicht anders, als erwünscht seyn, wenn Jemand es übernähme, mich eines Bessern zu belehren und mir zu zeigen, daß ich in allen oder den meisten oder in einzelnen Puncten im offenbaren Irrthum befangen gewesen sei. Durch eine solche eben so sachliche als redliche Darlegung würde die Wahrheit und Wissenschaft nur gewinnen können. Wodurch sie nur nichts gewinnen kann — das ist jenes jetzt so weit verbreitete, im Finstern schleichende Geschlecht einerseits der Zeloten, die alle wissenschaftliche Verständigung abbrechen und unmöglich machen theils durch Berufen auf ihr Herz (aus welchem doch eben, nach der Schrift, die argen Gedanken kommen), theils durch steifes Entgegenhalten des christlichen, kirchlichen Glaubens (worunter sie jedoch nur ihre Vorstellungen davon verstehen), wie wenn er, wie sie, gegen Alles, was Gedanke, Vernunft und Philosophie heißt, eine entschiedene Antipathie hätte, andererseits jener Arglistigen, welche sich von dem jetzt so vielbesprochenen öffentlichen und mündlichen Verfahren nur das letztere erwählen und die Widerlegung auf dem kürzesten Wege mit allen ihren Folgen zu Stande bringen, indem sie dieselbe oft schon mit Einem Wort abmachen, was den Vortheil gewährt, daß sie dazu gar nicht öffentlich und wissenschaftlich anerkannt oder in der Erkenntniß der Wahrheit orientirt zu seyn brauchen. Ist das allerdings ein Zustand von

der betrübtesten Art, wenn solchermaaßen das System der Hypokrisie und Demoralisation sich organisirt, so wird in solchen Zeitläuften fast zu einem Verdienst, was sonst und an sich das geringste, ja gar keins ist, nämlich auf der Seite der Wissenschaft einfach und redlich auszuhalten und auf dem Wege der Wahrheit, ohne rechts oder links zu sehen, streng und gewissenhaft fortzuschreiten.

Berlin, im Febr. 1843.

Zur Kritik
der
Schellingschen Offenbarungsphilosophie.

Bei der Entwickelung und Beurtheilung des Inhalts der gegenwärtigen Schellingschen Philosophie befindet man sich in der üblen Lage, daß es dazu an dem nöthigen Material gebricht. Schelling hat seit länger als dreißig Jahren ein geheimnißvolles Schweigen beobachtet. Nach den Schriften gegen Fichte und Jacobi haben wir außer einigen Abhandlungen, einer Vorrede und einer hier erschienenen Vorlesung nichts Oeffentliches von ihm. Schelling scheint auch darin das Gegentheil von dem zu befolgen, was Hegel von ihm gesagt hat, er habe vom Anfang an seine Studien und Entwickelungen vor den Augen des Publicums gemacht. Desto mehr hat er seit langer Zeit seine Lehre zurückgehalten und sich statt der Leser auf den Kreis der Zuhörer beschränkt. Es wird wohl auch darum so schwer für ihn seyn, eine Schule zu bilden, weil er so sehr eifersüchtig auf die Bekanntmachung und Verbreitung seiner Gedanken ist. Dieß ist der Natur der Wahrheit nicht angemessen, deren Bestimmung nicht ist, Privateigenthum zu seyn. Bei verschiedenen Gelegenheiten hat Schelling gezeigt, wie sehr ihm daran liegt, daß man auch wisse und anerkenne, er und kein anderer sei der Erfinder dieser Wahrheiten, was gleich-

falls kein wesentlicher Mitbestandtheil der Wahrheit ist. Wenn aber diese Lehre so wichtige Aufschlüsse enthält, warum nicht auch die Welt davon unterrichten, und wenn Schelling sie doch mündlich dem Kreise seiner Zuhörer anvertraut, wie will er verhüten und sich nicht vielmehr freuen, daß diese auch öffentlich Gebrauch davon machen? Wirklich ist dieß neuerlich mehrfach geschehen*), und indem wir uns an das halten, worin diese drei von einander unabhängigen Quellen, welche auch die Bächlein verschiedener, mit einander verglichener Nachschriften in sich aufgenommen haben, übereinstimmen, werden wir wohl auch in der Auffassung und Beurtheilung nicht irre gehen.

Zu diesem Geschäft kann niemand mit Erfolg sich entschließen, der nicht im Andenken an die Zeit seines ersten Auftrittes und seiner Blüthe von der Größe des Mannes durchdrungen und von der Verehrung gegen ihn erfüllet ist. Ich wenigstens kann mir das Zeugniß geben, das Bewußtseyn, durch ihn vor vierzig Jahren schon von vielen Irrthümern befreit worden zu seyn, nicht verloren, sondern ihm persönlich dafür gedankt zu haben. Es würde auch die größte Ungerechtigkeit seyn, Schellings Verdienste um die Philosophie nicht im vollen Maaß respectiren zu wollen. Dieß würde den Freunden der Hegelschen Philosophie am übelsten anstehen, da jene Ungerechtigkeit sich zum Theil auch auf das beziehen würde, was Schelling mit He-

*) Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig 1842. 8. — Differenz der Schellingschen und Hegelschen Philosophie. Erster Bd. 1. Abtheilung. Leipzig 1842. — Schellings Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Standpuncte derselben u. s. w. von Dr. Frauenstädt. Berlin 1842. 8.

gel vom Anfang herein gemein hatte. Es konnte daher nur mit Freude bemerkt werden, den Mann, der als Jüngling schon so kräftig und begeistert seiner Zeit voranschritt, im hohen Alter noch muthig zur Polemik und rüstig zu philosophischer Thätigkeit zu finden. Wer wird es von dem Stifter der Naturphilosophie anders erwarten, als daß er auch jetzt noch, was er unternimmt, mit Geist und Kraft ausführt? Der Theolog, wie wenig er auch mit Schelling zufrieden seyn mag, wird es doch nicht ohne Bewunderung sehen können, wie sinnig und geistreich er die Mythologie durchforscht, neue Ansichten darin aufgestellt, Dunkles aufgehellt, und über alles den gewohnten Zauber einer schönen Darstellung verbreitet hat. Mögen auch die Philologen, die Mythologen bedenklich behaupten, daß Schellings höchster Ruhm wohl auf dem Felde der Theologie blühen möge, jedenfalls wird man mit keinem der Werke Schellings sich bekannt machen können, ohne die Größe des philosophischen Talents und Genius anerkennen zu müssen.

Doch was wir irgend zu seinem Ruhm sagen könnten — er selbst hat es uns alles schon vorweggenommen durch die erste Vorlesung, welche er „zur Beruhigung seiner Zuhörer" dem Druck übergeben hat. Er ist hieher gekommen, um durch seine Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größeren Dienst zu leisten, als er ihr je früher zu leisten im Stande gewesen. Er hat vor vierzig Jahren ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen und die eine Seite ist jetzt vollgeschrieben; jetzt ist es an der Zeit, das Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen. Er ist im Besitz — nicht einer nichts erklärenden, son-

dern einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philosophie. Es ist ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sei die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen; jetzt muß er selbst Hand anlegen, wenn zu Stande kommen soll, was er als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannte; jetzt fühlt er, daß er für dieß Werk eigentlich aufgespart worden; dazu ist er in diese Metropole der deutschen Philosophie gekommen, hier, wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Gränzen Deutschlands getragen wird und allein die entscheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen. Hat er je etwas, es sei viel oder wenig, für die Philosophie gethan, so wird er hier das Bedeutendste für sie thun und sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinausführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist. Er will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampf davon getragen, als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Seiten zerrissene Welt. Nicht zerstören will er, sondern bauen, eine Burg gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll, nicht eine andere Philosophie an die Stelle seiner früheren setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen. U. s. w.

Ob nun von Schelling wirklich das Unmögliche geleistet worden und diese allerdings nicht geringen Ver-

heißungen zu dem wirklichen Erfolg im rechten Verhältniß stehen, ob die neue Seite des Blatts vollgeschrieben sei oder etwa das Blatt sich inzwischen selbst gewendet habe — wäre nun näher zu untersuchen, wobei wir uns billig mit Uebergehung des mythologischen Theils der Schellingschen Lehre allein auf den theologischen beschränken und uns auch darin so kurz als möglich fassen. Eine zusammenhängende Darstellung des Eigenthümlichen der gegenwärtigen wie der früheren Philosophie von Schelling hat nicht geringe Schwierigkeiten, weil er sie nirgends in systematischer Weise behandelt und somit kein eigentlich neues System der ganzen Philosophie gegründet hat, welche nicht nur Philosophie der Natur, sondern wesentlich auch Philosophie des Geistes ist. Ist dieß von Hegel geschehen, so ist es, weil er sie nicht nur in der Encyclopädie als System aufgestellt, sondern auch die Logik metaphysisch bearbeitet und hiemit den Grund zur Behandlung aller der einzelnen concreten philosophischen Wissenschaften, auf die er sich eingelassen, gelegt hat. Hier hingegen ist sich nur an die wesentlichen Prinzipien, wie sie sich gelegentlich verrathen, zu halten. Wir werden I. den Standpunct der gegenwärtigen Schellingschen Philosophie, II. die von ihr gebrauchten Kategorien und III. das Resultat zu betrachten haben.

I. Der Standpunct.

„Wir erkennen die Menschwerdung und überhaupt den Inhalt der Offenbarung als Thatsache an und setzen ihn als solchen voraus, obgleich er ein Mysterium ist. Wir wollen ihn nur erklären d. h. einen bestimmten Sinn damit verbinden — wir müssen den Sinn der Thatsachen bestimmen. — Die Phi-

losophie der Offenbarung will kein dogmatisches System seyn, sondern nur die Offenbarung erklären."

In diesen Sätzen ist der Standpunct der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie ausgesprochen. Die Philosophie der Offenbarung soll die Offenbarung erklären. Dieß erinnert an die Aufgabe, welche Leibnitz sich stellte in seiner Theodicee. Da begnügt er sich damit, dieß für das höchste und der Vernunft erreichbarste auszugeben, die Lehren der Offenbarung zu erklären. Nennt Schelling statt der Lehre die Thatsache, so ist ja auch die Lehre eine Thatsache. Es läuft nun bei Leibnitz die ganze Conformität des Glaubens und der Vernunft darauf hinaus: die Mysterien des Glaubens können explicirt, aber nicht begriffen oder bewiesen werden. Wenn Leibnitz nicht weiter oder tiefer ging in dem obigen schwächsten und langweiligsten seiner Werke, so hat er an dem Zweck desselben seine hinreichende Entschuldigung. Leibnitz war in den verschiedensten Situationen seines Lebens der Hofphilosoph. Die Königin von Preußen, Sophie Charlotte, die eine sehr denkende Frau war, hatte von ihm eine Zusammenstellung alles dessen, was er gegen Bayle geschrieben, verlangt. *) Man muß gestehen, daß einer Dame gegenüber der Philosoph eine sehr unbequeme Stellung hat. Um so mehr ist zu verwundern, daß Schelling, der nie eine Tiefe gescheut hat, auf einen so oberflächlichen Standpunct zurückgegangen ist. Er nennt das Erklären auch ein in sich aufnehmen der Offenbarung und fragt, wie die Philosophie beschaffen seyn müsse, um eine weltgeschichtliche That von so enormer Wirkung, wie die Offenbarung, in sich aufnehmen zu können. Dieß deutet auf eine sehr passive Stellung hin, welche sich die Vernunft der Offenbarung gegenüber zu geben hat. So lange die Wahrheit der Offenbarung nicht auch die der Vernunft und Philosophie seyn kann, und die letztere auch nicht einmal die Nothwendigkeit der ersteren, ihrer Thatsachen und Lehren einsieht, bleibt zwischen der Offenbarung und Vernunft eine Spannung, welche nicht auch verfehlt, zum Gegensatz und Widerspruch zu werden; sie kann zum Unglauben eben so leicht, als zum Glauben übergehen. Der Standpunct der Erklärung ist nur der der Evidenz, der Klarmachung und Verdeutlichung und setzt die Erkenntniß selbst als bereits gewonnen voraus; warum nun nicht gleich mit dieser selbst, die das wahrhaft Neue wäre, anfangen? Wenn die Aufgabe der Philosophie, wie Schelling sagt, nur seyn soll, einen Sinn in dem Inhalt der Offenbarung zu finden, so ist das nicht mehr, als: einen Grund. Das Erklären der Offenbarung ist soviel, als einen Grund angeben und sie darin begründet finden, was Leibnitz, dessen ganze Metaphysik auf den zureichenden Grund zurückging, für genug hält, um an die Offenbarung zu glauben. Man muß vielmehr das Erkennen aus Gründen in Bezug auf die absolute Wahrheit ein ungründliches nennen. Einen Grund für die Lehren der römischen Kirche anzugeben, zu expliciren, wie die Transsubstantiation möglich sei, hat Leibnitz ebensowohl unternommen und auf dem Wege selbst eine Vereinigung der verschiedenen Kirchen für möglich gehalten. Dieß Denken reicht nicht weiter, als zu der Einsicht, wie es möglich war, daß einer auch auf die abentheuerlichsten Gedanken verfiel. Es geht nicht hinaus über das Denk-

*) Erdmann Gesch. der neuern Philosophie II. 2. S. 135. Guhrauer Biographie von Leibnitz II. S. 250.

bare und sagt nur aus, was sich denken läßt (was läßt sich nicht denken?), es erreicht nicht mehr, als dieß, daß im Denken nichts Widersprechendes, nichts Absurdes gefunden werde, welches principium contradictionis der zweite der metaphysischen Grundsätze von Leibnitz war. Es ist somit ein ganz subjectives nur, über die innere objective Wahrheit nichts aussagendes, ein zu dem Object der Erkenntniß sich ganz äußerlich verhaltendes, wie es auch Schelling wörtlich ausspricht als ein „nur einen bestimmten Sinn damit *verbindendes*". Wer hätte sich wohl gedacht, daß nach allen den großen Anstrengungen des Gedankens seit Kant die Philosophie auf diesen Punct zurückkehren könnte! Schelling hat unter andern gesagt: Hegel sei der Wolf (der bekanntlich das Leibnitzische Prinzip zu abstracter Logik trivialisirte). In Wahrheit bieten sich zwischen Hegel und Wolf keine passenden Vergleichungspunkte dar. Hingegen, wenn man bedenkt, wie Schelling von Anfang an, sich in das Absolute stürzend, immer nur aus dem Vollen zu wirthschaften gewohnt war (welches doch aber nur durch äußerliche Reflexion mit allen möglichen Bestimmungen erfüllt und bereichert wurde), so findet man sich unmittelbar auch an den Wolfischen *Inbegriff aller Realitäten* erinnert. — Schelling verhält sich zur Offenbarung, wie der Exeget zu dem Buch, das er erklärt; wie dieser an diesem, so hat Schelling an der Offenbarung etwas Festes, Aeußerliches, eine „reelle Thatsache" in der Weise der Erscheinung, deren Sinn er darlegen will. Schon, wenn wir sagen: es erklärt sich hieraus, sind wir besser, weil objectiver, daran, als wenn wir den Erklärer von außen erst an den Gegenstand herantreten sehen, um seinen subjectiven Sinn an denselben heranzubrin-

gen, wie auch Hegel von der Exegese der Theologen sagt: sie macht uns weniger mit dem Inhalt der Bibel, als mit den in einer Zeit cursirenden Vorstellungen bekannt. Mag dieß Verfahren bei den Mysterien, welche Mythen sind, gelten, bei den Mysterien, welche Dogmen d. h. ewige Wahrheiten sind, ist es ganz unzulässig. Sie sind nicht, wofür Schelling sie früher ausgab, Symbole; sie sind nicht Sinnbilder, so, daß nur der Sinn der Bilder anzugeben wäre. Man kann aber nicht verkennen, daß Schelling mit der Aufgabe, welche er jetzt der Wissenschaft im Verhältniß zur Offenbarung stellt, die Erklärung der letztern zu seyn, seinem frühern Standpunct der intellectuellen Anschauung treu geblieben und dieser von ihm jetzt nur mit einem andern Namen versehen worden ist. Schon damals ging die Theologie in der Schellingschen Philosophie nur darauf aus, den christlichen Glauben *anschaulich* zu machen, aber nicht auch ihn von allem Zweifel zu befreien und ihn zu beweisen und zu begreifen, wozu sie doch berufen ist. Schelling construirte jene Anschauung; aber damit ist sie noch nicht auch innerlich mit dem Inhalt vereint und die Form der Erkenntniß dem Inhalt der Wahrheit noch nicht adäquat. Erklären geht bei den Mythen insofern an, als sie halb hell, halb dunkel, somit mystisch sind. Aber in der Offenbarung ist man aus der Dunkelheit heraus, wie Schelling früher sagte: das Christenthum hat die Mysterien offenbar gemacht. Bei diesen findet Erklärung statt, weil alles bei diesen nach Schelling nur nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Bewußtseyns ist; wenn hingegen wie nach Schelling jetzt die Offenbarung ein Uebervernünftiges ist, so reicht vollends die Erklärung nicht aus. Diesen Standpunct kann also

unter keinem Gesichtspunct die Philosophie der Offenbarung mit der Philosophie der Mythologie gemein haben. Für die letztere mag es genug seyn, daß es sich so denken lasse, d. h. daß der Sinn, der in den Mythen gefunden wird, keinen Widerspruch involvire. Aber schon die ernstere Philologie macht die weiter gehende Forderung des Beweises, daß dieser angegebene Sinn auch der dem hellenischen Bewußtseyn wirklich angehörende sei. Um wieviel mehr muß der Standpunct der Erklärung, wie ihn Schelling behauptet, der Vernunft, die auf die innere Erkenntniß der absoluten Wahrheit ausgeht, als ein ganz ungenügender und unzureichender erscheinen. Wenn daher Schelling den Vorwurf gegen Hegel ausspricht, daß dieser dem Offenbarungsinhalt seine philosophischen Ideen untergeschoben habe, so wird man dieß nur von Schelling mit Recht sagen können. Nur auf diesem Standpunct kommt auf die objective Auffassung nichts an; es liegt mir nur daran, daß ich etwas Eigenthümliches darüber zu sagen, daran anzuknüpfen weiß; der Gegenstand an und für sich hat keine Rechte mehr, als nur diese Veranlassung für mich zu seyn. Schon oben ist anerkannt worden, daß Schelling nicht anders, als sinnig und geistreich in der Wissenschaft zu verfahren gewohnt sei. Dieß ist so gewiß, daß es sein ganzer Standpunct und es fast unhöflich ist, jenes Rühmliche von ihm zu bekennen — weil freilich das Geistreiche wohl immer interessant, aber zum Aufbau eines neuen Systems der Philosophie keineswegs hinreichend ist. *)

---

*) „Man muß es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivität sich ausdrückt, welche nicht zur Objectivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muthes entbehrte, sich in ihn zu stürzen und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objectiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. — Wenn aber die Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie und der rein objectiven Darstellung derselben, ihren Character ausdrücken wird; die Subjectivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hiedurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen." Krit. Journ. der Philosophie, herausgeg. von Schelling und Hegel. Einl. S. 9.

II. Die Kategorien.

1. „Soll das Wort Offenbarung einen Sinn haben, so kann der Inhalt derselben nur ein solcher seyn, den die Vernunft ohne sie, sich selbst überlassen, nicht nur nicht wüßte, sondern auch nicht einmal wissen könnte. Wir müssen aufrichtig seyn, Aufrichtigkeit ist das erste Erforderniß der Wissenschaft. Entweder wir verleugnen die Offenbarung ganz oder wir gestehen ihr einen durch die Vernunft nicht zu findenden Inhalt zu. Denn wozu noch eine Offenbarung, wenn die Vernunft den Inhalt derselben aus sich zu finden vermag? — Nichts ist widersinniger, als Etwas vernünftig und dadurch begreiflich machen zu wollen, was sich selbst nicht für vernünftig ausgiebt, sondern selbst von sich sagt, daß es alle menschliche Vernunft und Begriffe übersteigt, wie die Offenbarung dieß von sich aussagt. Nur an Etwas, was sich selbst für vernünftig ausgiebt, kann man die Forderung machen, daß es sich auch als solches erweise."

Wir haben hier den Gegensatz von Offenbarung und Vernunft in einer Härte, wie er nur je in den schönsten Zeiten des Dogmatismus aufgerichtet worden. Wie dieser auf dem logischen Mangel, der Behauptung beruhte, daß von zwei entgegengesetzten nur das eine wahr, das andere falsch seyn müsse, die Wahrheit mithin nur eine Einseitigkeit, mithin Unwahrheit wäre, so ist auch die obige Argumentation mit demselben Mangel behaftet. Wie? wenn nun die Offenbarung gar keine andere Weise hätte, sich mitzutheilen, als an die Vernunft; wie? wenn selbst die Offenbarung in der heiligen Schrift gar keinen andern Weg gehabt hätte, sich mitzutheilen, als an die Vernunft des Apostels? gäbe sich dann die Offenbarung nicht ebendamit selbst für ein Vernünftiges aus? Giebt sich die Offenbarung nur an die Vernunft hin, so giebt sie sich hiemit auch für die wahre Vernunft aus und zeigt hiemit auch der endlichen, beschränkten Vernunft, indem sie ihr die Beschränktheit und Endlichkeit abnimmt, in solchem Offenbarungsinhalt keinesweges einen solchen, der ihre Begriffe und Fassungskraft übersteigt, der noch viel weniger sie von sich abschrecken oder sie vernichten, sondern sie vielmehr erst wahr machen, ihr erst wahrhaft zu sich selbst verhelfen soll. Wohl mag, wie Schelling wiederholt nach Plato versichert, der Affect des Philosophen das Erstaunen seyn, und daran läßt es Schelling auch jetzt nicht fehlen, besonders indem er die Offenbarung für „übervernünftig erklärt wegen der Ueberschwänglichkeit ihres Gegenstandes". Aber Plato hat nicht so einseitig nur das Erstaunen zum Affect des Philosophen gemacht, sondern auch in der Begeisterung die Besonnenheit zu behaupten verlangt. Schelling hingegen hat sich auch jetzt noch nicht das hohe, prophetische Reden abgewöhnt, welches Hegel seinem Philosophiren vorwarf, wobei nur unbegreiflich ist, wie es dem Scharfblick Schellings entgehen kann, daß dieß ein sehr falsches, weil aus lauter Abstractionen und Reflexionen künstlich zusammengesetztes Pathos ist. „Nicht der Begriff, sagt Hegel, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortschreitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn." Zu den wesentlichen Lehren der Offenbarung, deren Schelling nicht erwähnt, gehört unstreitig, daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen sei, und eben dazu wird doch auch wohl die Vernunft und das vernünftige Denken zu rechnen seyn. Hat, nach Schelling selbst, Gott die Welt geschaffen, um von ihr erkannt zu werden, so ist die Welt selbst hiedurch mittelbare Offenbarung Gottes; der Kern der Welt aber ist die Vernunft. Ist es kein leeres Wort, daß die Vernunft ein göttliches Vermögen, die Idee Gottes in ihr selbst göttlich sei, so ist es, weil die Vernunft daran göttliche Offenbarung in sich hat. Ohne dieß innere Verhältniß würde auch die Vernunft nichts irgendwie Gegebenes für Offenbarung erklären können, wie es doch der Offenbarung Begriff selber ist, daß sie von allem, was sie nicht ist, sich unterschieden wissen will. Wie soll dieß aber geschehen, wie vernünftigerweise von Schelling selbst geurtheilt worden, ihr Inhalt sei ein durch Vernunft nicht zu findender, wenn diese ein so äußerliches Verhältniß zur Offenbarung hätte, als es Schelling hier aufrichtet? Würde die Vernunft dann nicht von der Offenbarung urtheilen, wie der Blinde von der Farbe? Wenn die Vernunft jemals die Offen-

barung verwirft, so thut sie das aus demselben äußerlichen Grunde und Verhältniß, aus welchem Schelling sie der Vernunft entgegen behauptet; wie dort die Vernunft der Offenbarung, so wird hier die Offenbarung der Vernunft entgegengesetzt; aber was so wird und geschieht, ist nicht das, was Offenbarung und Vernunft selber thut. Sie setzen sich durch sich selbst nicht so einander entgegen, schließen sich nicht einander aus, sie wollen nur für einander seyn. Es ist vielmehr nur die fleischliche Vernunft, welche behauptet, daß die Vernunft an der Offenbarung nicht ein Vernünftiges, sondern Unvernünftiges hätte; denn durch den Euphemismus des Uebervernünftigen, womit schon Leibnitz sich in diesem Gegensatz zu helfen gesucht hat, lassen wir uns nicht irre machen. Es ist wohl klar, daß Schelling selbst die Vernunft als jene natürliche bestimmt, wenn er ihr die Offenbarung entgegensetzt, jene, von der gesagt ist in der Bibel, sie vernehme nichts vom Geiste Gottes, d. h. sie sei nicht die wahre, welche allerdings wohl vernimmt. Ebenso verwechselt er das Natürliche mit dem Vernünftigen, wenn er sagt: „die vom Christenthum gebotene Feindesliebe ist übervernünftig, die Vernunft heißt uns nicht, den Feind zu lieben.“ In der That ist es nur nicht natürlich, sondern mit Ueberwindung der natürlichen, selbstischen Neigung und Abneigung verknüpft, den Feind zu lieben; aber der Vernunft ist das nicht fremd oder entgegen; die Vernunft erkennt, daß das, obwohl nicht natürlich, doch nothwendig und vernünftig sei. Somit mag die Feindesliebe wohl übernatürlich, aber nicht übervernünftig heißen. Es ist gar wenig gesagt, wenn Schelling hinzufügt: „die Offenbarung sei aber darum doch nichts Unbegreifliches“, und wenn er doch Sinn in ihr finden und sie erklären will. Hat die Offenbarung selbst nicht Vernunft in sich, ist sie nicht in sich selbst und für die Vernunft ein Vernünftiges, so wird die Sinngebung und Erklärung gewiß auch nicht sonderlich vernünftig ausfallen können; denn eine wahre Erklärung kann nur exponiren, d. h. heraussetzen, was in dem Gegenstande enthalten ist. Nicht mehr nämlich unbegreiflich ist nach Schelling die Offenbarung a posteriori und nachdem sie geschehen ist; wohl aber a priori; bis dahin ist sie übervernünftig. Sollte dieß soviel heißen, als Gott, Welt, Offenbarung muß seyn, wenn Gott, Welt, Offenbarung erkannt und begriffen werden soll, so wäre das etwas außerordentlich Triviales. Schon Hegel hat gesagt: die Philosophie hat es ganz und gar nicht zu thun mit dem, was nicht ist, sondern allein mit dem, was ist und wirklich ist; dieser Empirismus ist auch der Hegelschen Philosophie nicht fremd; nur, daß sie sich auch zur Idee erhebt, in der der verstandesmäßige Gegensatz von a priori und posteriori nicht ist. Es kann daher obiger Satz, um Wahrheit zu seyn, nichts anderes heißen sollen, als: die Initiative zur Erkenntniß der Offenbarung geht von dieser selbst aus; sie ist das die Vernunft mit sich Erleuchtende, Erfüllende; ohne sie hätte die Vernunft an der Offenbarung keinen Gegenstand. Schelling mischt aber hier ganz unzeitige Zeitverhältnisse ein; erst und bis dahin ist die Offenbarung unbegreiflich, nämlich a priori, dann aber, wenn sie geschehen ist, wird sie begreiflich. Hat denn das Erkennen a priori, wie es hier bestimmt ist, wirklich an der Offenbarung einen Gegenstand? wenn dieß, so ist ja die Offenbarung und geschehen, wo nicht, so ist die Offenbarung weder begreiflich, noch unbegreiflich, sondern nichts. Wir müssen da-

her sagen, wenn die Offenbarung wirklich für die Vernunft a priori ist, so vermag sie dieselbe auch wohl zu erkennen und ohne so für die Vernunft a priori zu seyn, kann sie auch nicht für sie a posteriori seyn. Die nächste Frage wird immer seyn, nicht, woher ist die Offenbarung, sondern woher ist der Gedanke der Offenbarung. In diesem Gedanken kann sie nicht ein Uebervernünftiges seyn. „Die Vernunft hat nicht nur die Idee Gottes, sondern ist sie auch.“ Ist das derselbige Mann, der zu Anfang dieses Jahrhunderts dieß große Wort sprach und nun die Offenbarung a priori für übervernünftig erklärt? Hat und ist die Vernunft die Idee Gottes, wie kann das anders seyn, als daß Gott in dieser Idee sich an die Vernunft und durch sie offenbart? Nach der früheren Schellingschen Philosophie war das Wissen des Absoluten und das Absolute selbst, dessen Wissen es ist, das eine und selbige Absolute. Es war also das Wissen und das, was gewußt wird, das eine und selbige; es war das absolute Wissen, welches damals als Philosophiren begann. Dieß war der Geist der Philosophie des Absoluten und das wahrhaft Große dieser Philosophie für jene Zeit. Dieß Verdienst Schellings wird ihm wohl unangefochten bleiben, in einem tief verarmten Zeitalter den Muth des Geistes zum Wiederaufschwung in seine wahre Heimath wieder erweckt zu haben. In Schellings Buch gegen Eschenmayer hieß es noch: „die intellectuelle Anschauung ist eine Erkenntniß, die das An-sich der Seele selbst ausmacht und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes, als unmittelbares Verhältniß haben kann.“ — Ferner: „Das einzige, einem solchen

Gegenstande als das Absolute, angemessene Organ ist eine eben so absolute Erkenntnißart, die nicht erst zu der Seele hinzukommt durch Anleitung, Unterricht u. s. f., sondern die ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist.“ Ferner: „Das wahre An-sich oder Wesen der blos erscheinenden Seele ist die Idee oder ihr ewiger Begriff, der in Gott und der, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntnisse ist.“ Noch in der Abhandlung von der Freiheit konnte Schelling sagen: „Wir sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.“*) Wie ist damit Schellings gegenwärtige Lehre zu vereinigen? hat er hiemit nicht im Prinzip sich getrennt von seiner früheren? Ist, wie wir oben hörten, „Aufrichtigkeit das erste Erforderniß der Wissenschaft,“ so darf man auch von Schelling die aufrichtige Erklärung erwarten: sonst sprach ich so, jetzt spreche ich so; nicht aber: „er wolle nicht eine andere Philosophie an die Stelle seiner früheren setzen.“ Was jene von dieser unterscheidet, ist das Auseinanderfallen des Begriffs und der Realität; dieß ist es, was sich durch Schellings ganze gegenwärtige Philosophie hindurchzieht und alle Dialectik unmöglich macht; dazu hat er den längst veralteten Gegensatz von a priori und a posteriori wieder aufgenommen. Nach Schellings jetziger

*) Philos. Schriften 1809. I. S. 506.

Lehre hat es die negative Philosophie nur mit dem Was, dem Begriff zu thun; zum Beweise der wirklichen Existenz gelangt erst die positive Philosophie. Aehnlich der theoretischen und practischen Vernunft in der Kantischen Philosophie stellt Schelling hier den Gegensatz von negativer und positiver Philosophie auf; wie dort die practische erst leisten sollte, was die theoretische nicht vermochte, so ist hier die positive der negativen überlegen; wir wissen aber, was dort bei der practischen Vernunft herausgekommen. Wie dieß dort schon an den Schwächen der theoretischen lag, so wird es sich hier auch wohl verhalten, daß, weil die Wesensphilosophie (welches, nach Schelling, seine bisherige Philosophie gewesen seyn soll) nicht leistete, was sie sollte, die Existenzphilosophie nun die Ergänzung jener seyn soll. Jedenfalls ist nun der Anfang und Ausgang dieser Philosophie von einem solchen Gegensatz des Begriffs und der Realität, der Vernunft und Offenbarung im gegenwärtigen Stadium der Geschichte der Philosophie nur als ein Rückschritt anzusehen und als eine Verwandelung beider, der Offenbarung und Vernunft in eine Endlichkeit. „Die reine Vernunft bringt es nicht weiter, als bis zum Begriff des höchsten Wesens; die Existenz nachzuweisen ist die Aufgabe einer andern Wissenschaft, die erst eigentlich den Namen Philosophie verdient." Der Begriff ist also dort nur der leere Gedanke, dessen Höchstes das höchste Wesen (das être suprême) ist; er verdankt sich, nach Schellings Meinung, nicht Gott, sondern sich selbst; diese Wissenschaft ist ein Uneigentliches gegen das Eigentliche, was auf die Begriffswissenschaft folgt. Solche geringfügige Kategorien, wie eigentlich und uneigentlich, sind jetzt für Schelling gut genug. Der nur logische Begriff hat es, nach Schelling, mit dem Realen nicht zu thun, sondern nur mit dem Möglichen. Hiemit geht Schelling auf den Standpunct vor Hegel zurück, wo das Logische dieses nur als abstractes war und nichts Metaphysisches an ihm hatte, das Denken nichts aussagte vom Seyn. Für Schelling hat es daher nach seiner Versicherung die Hegelsche Logik mit lauter leeren, wirklichkeitslosen Begriffen zu thun. Hegel ging allerdings nicht von einem ursprünglichen Gegensatz des Denkens und Seyns aus, welchen Gegensatz von Cartesius an die Philosophie, obwohl mit ungleichem Glück, aufzuheben bemühet war und an welchem Schelling selbst einst so trefflich und kräftig mitgearbeitet hatte, wovon er aber nun längst zurückgekommen ist. Die Hegelsche Philosophie erkennt, selbst ungeachtet der Kantischen Kritik, das Recht und Richtige des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes an und giebt ihm nur die Wendung in seine reine und volle Wahrheit. Diese ist, daß das Denken nicht unbefugt darin zu Werke geht, etwa so, wie Kant sagt, daß es aus sich auf das Seyn schließt oder das Seyn aus dem Denken herausklaubt, sondern darum, weil das Seyn sich selbst und durch seine Macht in das Denken hineingelegt hat. Dieß ist der reine und ursprüngliche Begriff der Offenbarung der Existenz Gottes und der Begriff der göttlichen Offenbarung überhaupt. Aber dieß Denken ist nicht ein der Vernunft fremdes, vielmehr weil Gott ist, so kann die Vernunft nicht umhin, sein Daseyn zu bekennen, weil er sich selbst und der Vernunft offenbar ist, so ist sie das nothwendige Zeugniß davon, so ist sie das, woran und worin sich Gott offenbart. Es ist, wie Rosenkranz sehr richtig sagt, die Nothwendigkeit des Geistes, zwischen seiner Religion und Philoso-

phie keinen Dualismus zu dulden, was alle neuere Philosophen auch bewogen hat, sich in die positive Religion einzulassen und, wie wir hinzusetzen, alle denkenden Theologen bewogen hat, von den Lehren und Resultaten der Philosophie Notiz zu nehmen. Schelling hat diesen Dualismus aufs neue aufgerichtet als den von Offenbarung und Vernunft. Hiemit hat er den Standpunct der Idee verlassen und ist sein Denken und Erkennen nur ein endliches und verständiges geworden. Hegel sagt: das Geoffenbarte ist dieses darin, daß gewußt werden kann, was es ist. Hierin liegt nicht das Rationalistische, daß die Vernunft die Quelle der Offenbarung sei, sondern das Christliche, daß die Offenbarung eben an die Vernunft sich wendet, sie in sich aufnimmt und mit sich erleuchtet, so, daß nun auch menschliche Vernunft die göttliche Offenbarung in sich aufnehmen, sie verstehen und begreifen kann. Heißt der, welcher des Vaters unmittelbare Offenbarung ist, selbst die göttliche Vernunft, der Logos, so ist nichts unwahrer, als daß die Offenbarung sich nicht für vernünftig ausgebe, wie Schelling behauptet.

2. „Die Offenbarung ist eine Geschichte, die bis auf den Anfang der Welt zurückgeht." — „Indem die positive Philosophie auf die Erfahrung zugeht, ist ihr nicht ein Einzelnes, sondern die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, Gegenstand, folglich die Offenbarung als eine reelle Thatsache eben so gut, wie die Natur. Und so wie immer der Gegenstand der Erfahrung auf die Erfahrungswissenschaften z. B. die Natur auf die Naturwissenschaften eine Auktorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Recht auch das Factum der Offenbarung, diese große, historische Thatsache, eine Auktorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung?"

Das Ueberseyende, hatte Schelling gesagt, ist der höchste Begriff, den die rein rationale, negative Philosophie, die das rein Apriorische, vor aller Wirklichkeit Seyende zum Gegenstand hat, hervorbringt. Für die Existenz dieses Ueberseyenden muß sie aus sich herausgehen; sie kann sie nicht in sich finden. Sie hat aber das Bedürfniß der positiven, welche sie außerhalb ihrer setzt. (Durch jenes Bedürfniß und dieses Setzen der zweiten durch die erste soll offenbar die Einheit beider vermittelt werden.) Schelling nennt diese seine zweite Philosophie selbst einen Dogmatismus, aber einen andern und höhern, als den Kant vernichtete. Auch dieser höhere Dogmatismus, obgleich ein höherer genannt, ist Dogmatismus, in sich selbst ungerechtfertigtes Denken, Denken ohne Bewußtseyn der Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der von ihm gebrauchten Kategorien. Das über der Erfahrung und über der Vernunft Liegende, wovon diese Philosophie ausgeht, nennt Schelling selbst ein Absoluttransscendentes, was wir aber im Sinne der Kantischen Philosophie zu verstehen berechtigt sind als den Punct, wo die Vernunft zu dichten und zu schwärmen anfängt. Was an dem, was Schelling Existenz, Wirklichkeit nennt und in der Kategorie der Erfahrung zusammenfaßt, auffallend bleibt, ist, daß der Begriff von dem allen nicht zu seinem Recht kommt. Die Erfahrung, als solche, zeigt wohl, was ist, aber dieß Seyn ist zunächst nicht mehr, als das Erscheinen und eben dieß Erscheinende wird von dem speculativen Denken für das Nichtwahrhaftwirkliche erklärt. Ob nun etwa auch dieses Unwirkliche, diese nur erscheinende Wirklichkeit mit befaßt seyn soll in dem Gedan-

ken der Existenz, Wirklichkeit u. s. w., darüber erhalten wir keinen Aufschluß. Apriorischer Empirismus, wie Schelling seine positive Philosophie nennt, klingt zwar sehr vornehm und vielsagend; nur ist zu fürchten, daß es allzuviel sagt und nicht die nöthigen Unterscheidungen enthält, zumal, wenn von Offenbarung die Rede ist. Einen solchen Uebergang wenigstens, wie ihn Schelling in den obigen Sätzen macht, in welchen die positive Philosophie die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, folglich die Offenbarung als eine reelle Thatsache ebensogut, wie die Natur, zum Gegenstand hat, würde eine besonnene Philosophie eher Usurpation, als Explication des Begriffes der Offenbarung, wie auch höchst unkritisch nennen, zumal diese da noch dazu nur ebensogut reelle Thatsache und Gegenstand ist, wie die Natur, somit von dieser noch durch nichts unterschieden ist oder vor dieser irgend etwas voraus hat. Wir bleiben nun bei dem merkwürdigen Satz stehen: die Offenbarung ist eine Geschichte. Dieß ist allerdings eine wesentliche Bestimmung ihres Begriffes, aber weder die einzige, noch die höchste; das Exclusive nur, das in dem Satz liegt, ist das Usurpirte und Dictatorische. An und für sich sagt Schelling damit nichts Neues, sondern schließt sich damit nur an die Meinung vieler an, die sich darauf beschränken und bei dem, was sie sagen, nicht viel denken. Wird die Bestimmung so ausschließlich festgehalten, so wird sie, was sie an sich nicht ist, eine Einseitigkeit und so zur Unwahrheit. Von einer Philosophie der Offenbarung erwartet man nicht, daß sie es sich so bequem mache, unbewiesene Sätze hinzustellen und ihren Gegenstand als einen ja wohl bekannten und anderweitig überlieferten zu setzen d. h. ihn nur vorauszusetzen. Da ist

das Wenigste, Dürftigste gesagt, was von der Offenbarung gesagt werden kann: sie ist eine Geschichte. Dieß zugegeben müssen wir doch gleich fragen: wie wir denn von solcher Geschichte wissen? denn selbst das Setzen und Voraussetzen, daß die Offenbarung Geschichte sei, will ein wenn auch noch so geringes Wissen seyn. Woher nun dieses Wissen, wodurch das Geschehen erst zur Historie wird? Kann man mit gleichem Recht, wie man sagt: die Offenbarung ist eine Geschichte, sagen: die Offenbarung ist eine Historie? Dann muß die Vernunft von der Offenbarung wissen, die doch, ehe sie zu solcher Geschichte wird, nach Schelling, ein Uebervernünftiges, nicht Vernünftiges ist, auch sich selbst nicht für vernünftig ausgiebt. Von welcher Art kann nun dieß Wissen seyn? hat es an der Offenbarung als einer Geschichte einen solchen Gegenstand, wie alle sonstige Erfahrung und Wahrnehmung, so daß man mit Schelling sagen könnte: die Offenbarung sei ebensogut Gegenstand, wie die Natur? ist nicht die Offenbarung von allen natürlichen Dingen und Begebenheiten aufs bestimmteste durch sich selbst unterschieden und daher nothwendig auch im Wissen von ihr zu unterscheiden? Stände sie in dem Wissen von ihr nur allen übrigen wißbaren und natürlichen Dingen gleich, so könnte sie wohl Erfahrung, aber nicht Offenbarung seyn. Da thut sich also schon ein großer Unterschied der Offenbarung von jeder andern Erfahrung und Geschichte hervor und man kann und muß nun schon sagen: die Offenbarung ist keine Geschichte, nämlich wie jede andere. Jenes Urtheil: die Offenbarung ist eine Geschichte, ist zunächst nur ein assertorisches, kein apodictisches und dictatorisches; es bedarf des Beweises. Wie ist nun dieser zu führen? Gewiß ist der Be-

weis sehr erleichtert, wenn man ein Buch finden kann, worin ja die Offenbarung als eine Geschichte, „die auf den Anfang der Welt zurückgeht,“ berichtet ist und geschrieben steht. In Bezug auf die Offenbarung verwandelt sich nun das Wissen vom Geschehenseyn in ein Wissen vom Berichtetseyn. Dieß ist ein starker Schritt, den man nicht thun kann, ohne ihn sogleich gegen unendliche Einreden und Mißverständnisse zu verwahren. In der That fällt in den täglichen Urtheilen die Offenbarung mit der Bibel zusammen und auch Schelling denkt so. Nennt er die Offenbarung, so meint er die Bibel; ganz nach Art des gemeinen Mannes, der, um den wahren Glauben zu haben, nicht nöthig hat, den vollständigen Begriff von Offenbarung zu haben. Um so mehr gehört er der Wissenschaft an, die nicht sich den Weg zur Wahrheit so abkürzen oder sich mit orakelhaften Sätzen und unbewiesenen Resultaten begnügen kann. Gewiß gehört das zu den größesten Wohlthaten Gottes, daß unter seiner Leitung heilige Männer das Zeugniß von der göttlichen Offenbarung, wie sie erfolgt ist, auch schriftlich aufgefaßt und uns hinterlassen haben. Wäre gar keine Differenz zwischen der Offenbarung und dem Bericht von ihr, so könnten wir unbedingt auch den Bericht Offenbarung nennen. Doch können wir uns nicht verhehlen, daß neben dem Göttlichen in der Bibel auch das Menschliche in ihr zu finden ist; die gebildete Theologie unserer Tage vergönnt auch der Kritik ihr Recht, unterscheidet auch das Wort Gottes von der Bibel und sagt: die Bibel sei nicht das geoffenbarte Wort, sondern enthalte es nur. Da sehen wir uns nicht nur von Kirchen umgeben, welche über der Auslegung des Schriftwortes mit einander zerfallen sind und streiten, sondern auch von Partheien, von denen die eine die Vernunft unbedenklich für den Ausleger der Schrift und Richter in Glaubenssachen erklärt, die andere der Meinung ist, daß auch da noch die Offenbarung „sich nicht für vernünftig ausgiebt“. Auch Schelling, obgleich er der letztern Meinung ist, nennt die Erzählung vom Sündenfall einen Mythus, wiewohl einen nothwendigen, in welchem als äußerer Vorgang dargestellt ist, was ein innerer ist. Er selbst giebt den guten Rath, daß man in den bildlichen Vorstellungen die mythologischen Züge nicht verkennen, im N. T. die mythologischen Töne nicht überhören soll. Welch eine neue Aufgabe, Offenbarungen von Mythen zu unterscheiden! Wie sehr nöthig wird es seyn, uns erst mit Dav. Strauß abzufinden, ehe wir sagen können: die Offenbarung ist eine Geschichte! Doch sagt uns auch Schelling zum Trost: „es ist eben ein Vortheil unserer Philosophie, daß sie die Offenbarung eigentlicher verstehen lehrt, als selbst die orthodoxe Theologie.“ Dieser Ruhm kann indeß nicht sehr groß seyn, wenn eigentlicher doch nur soviel heißt, als: buchstäblicher. Kann und darf man nun die Bestimmung der Schriftlichkeit, Buchstäblichkeit, somit den Buchstaben selbst mit aufnehmen in den Begriff der göttlichen Offenbarung? Ist die göttliche Offenbarung darum Offenbarung, weil sie geschrieben und nicht vielmehr darum auch geschrieben, weil sie die göttliche Offenbarung ist? Weil sie ist, so kann und muß sie auch erscheinen; aber sie ist oder wird nicht erst dadurch Offenbarung, weil sie diese Erscheinung ist. An und für sich geht die Offenbarung, welche des Geistes Mittheilung ist an den Geist, über alle Erscheinung hinaus, ist Gottes ewige Natur und Wesenheit selbst und geht wohl in alle Geschichte ein, aber

sie selbst ist keine Geschichte, keine Historie, so wenig als Gott selbst. Dieß, daß Gott sich selbst offenbar ist als Vater in dem Sohn und der Sohn des Vaters Offenbarung ist und der von beiden ausgehende Geist auch die Welt zu einer mittelbaren Offenbarung Gottes macht, ist der reine Begriff der Offenbarung. Von dieser substanziellen Offenbarung kann ich die formelle Notiz davon, die ich der Bibel verdanke, noch wohl unterscheiden. Welch eine lange Reihe von Vermittelungen ist daher erforderlich, bis man sagen kann: die Offenbarung ist eine Geschichte. Sagt man dieß so leichtsinnig, so nackt hin, so giebt man zu verstehen, diese Bestimmung sei der Begriff der Offenbarung selbst, und so wird die Wahrheit verkehrt in Irrthum, das Urtheil zum Vorurtheil. Wir können nicht behaupten, daß Schelling das nicht wisse, denn er hat vor vierzig Jahren auch hierüber Vortreffliches gesagt; wohl aber müssen wir glauben, es sei das nur eine auch jetzt noch oft durch Gedanken der Wahrheit unterbrochene Anbequemung an bestimmte Vorurtheile der Zeit. Viel wahrer und tiefer kann man sagen, wie es Schelling selbst vormals gesagt hat: „die Geschichte ist die successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes", als, wie Schelling jetzt sagt: „die Offenbarung ist eine Geschichte". Diese Umkehrung des Subjects und Prädicats in dem Urtheil ist eben die bedeutsame Umkehrung der Ueberzeugung Schellings; nicht das Speculative, sondern das Empirische soll die Hauptsache an der Geschichte seyn, wie wenn die Geschichte erst in dem Verlauf ihrer Endlichkeiten die Wahrheit der unendlichen Offenbarung wäre, da sie doch nur die Seite der Verwirklichung der an sich eben so wirklichen als wahren und ewigen Offenbarungsideen

ist und nur den Boden dazu herzugeben hat. Ja selbst daß die Offenbarung Geschichte sei, könnte man, wohlverstanden, sich noch gefallen lassen; aber „eine Geschichte" klingt wie eine Erzählung von Vorfällen aus grauer verklungener Vergangenheit, die für die Gegenwart kaum noch eine andere Bedeutung haben, als daß sie erzählt und im Gedächtniß aufbewahrt zu werden verdienen; es ist, als hieße das soviel, die Offenbarung habe nur als gewesene und vergangene einen Werth. So tritt diese Lehre mit der göttlichen Geistesgegenwart in directen Widerspruch, und nicht sich haltend an das, was auch in dem Vergangenen das Nichtvergangene, Ewige und Unendlichvernünftige ist, begünstigt sie den Aberglauben an das Vergangene, als solches, und blos darum, weil es alt und vergangen ist. Damit rückt sie denn in viele dermalen theure Interessen unterstützend und vorschubleistend hinein. O! wie schön wäre das, wenn man das beweisen und zu einer Wahrheit erheben könnte, die Offenbarung sei nichts als eine Geschichte! wie nützlich wäre das in vielen andern Beziehungen! Gewiß! Die Geistesabwesenheit hätte dann mehr Werth als die Geistesgegenwart, und die Gedankenlosigkeit würde jedenfalls dadurch mächtig gefördert werden. Mit seiner Thesis zeigt sich Schelling jetzt als das Gegentheil dessen, was Windischmann zu seiner Zeit so wahr, als schön von dem Anfang der Schellingschen Philosophie rühmte: „daß durch sie die Halbheit der gemeinen Reflexion, die Seichtigkeit der bloßen Vorstellung und die inhaltlose Abstraction des gemeinen Verstandes aus dem Gebiet des Geistes weit weggeschleudert, überhaupt der blos sinnliche Empirismus und das bequeme Berufen auf die historische Thatsache als für sich allein unzu-

reichend erkannt und dem Geiste klar wurde, es könne ihm nur durch die Beschäftigung mit dem wahrhaft Seyenden, welches die Fülle alles Seyns ist, und also durch Erhebung in den Geist der ewigen Wahrheit geholfen werden.“ Und was baut Schelling jetzt nicht alles auf seine Thesis? „Und wie immer der Gegenstand der Erfahrung auf die Erfahrungswissenschaften eine Auktorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Recht auch das Factum der Offenbarung, diese große historische Thatsache, eine Auktorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung?“ In diesen Worten spricht sich der Affect des Erstaunens, welcher dem Philosophen zukommt, bestimmt genug aus. Nun ist ihm die Offenbarung schon ein Factum, d. h. eine einzelne, entstandene und vergangene Begebenheit, und nicht genug, daß sie ein Factum heißt, (etwa wie jedes Petrefactum?) sondern sie ist auch diese große historische Thatsache, die auch eine Auktorität ausüben „darf“ auf eine Philosophie der Offenbarung ebenso, wie die Erscheinungen in der Natur Auktoritäten sind für die Naturwissenschaften. Dürfen ist in der Moral die Kategorie für das, was erlaubt ist. Dürfen ist in der Philosophie gewiß die unvollkommenste Kategorie, von der Gebrauch gemacht werden kann, was nur geschehen kann, wenn es mit dem Begriff zu Ende ist. Und nun noch die Frage dazu: „warum sollte es das nicht dürfen?“ Gewiß hätte Niemand nach der Erscheinung der Hegelschen Logik eine solche Weise zu philosophiren für möglich gehalten. Schelling sagt unter andern: „Ein historisches Factum ist mehr werth, als die ganze Hegelsche Logik.“ Es giebt allerdings auch häßliche, unwürdige Facta, welche nicht soviel Werth haben. Wenn der Neid sich so gerade gegen das grö-

ßeste der Werke und Verdienste Hegels wendet, so er-
kennt man ihn um so sicherer für das, was er ist.
Gegen einen todten Löwen, wenn auch in seiner eige-
nen Hütte zu kämpfen, giebt leichte, wohlfeile Siege.
Doch giebt es noch ganz andere Schwierigkeiten zu be-
kämpfen, wenn der Sieg mehr als ein scheinbarer wer-
den soll.*) Wohl ist und hat die göttliche Offenba-
rung Auktorität über uns; aber in der Wissenschaft ist
es vor allem an seinem Ort, auch das Prinzip der

---

*) Solchen Urtheilen, die ihre Partheilichkeit und Unge-
rechtigkeit auf den ersten Blick verrathen, kann man die gerechte-
ren und unpartheiischen des Auslandes — eines im Ganzen wohl-
instruirten Franzosen — entgegensetzen, der sich also ausspricht:

Personne ne méconnaîtra le genie, qu'il a fallu pour sur-
prendre ainsi dans les profondeurs les plus secrètes de la pen-
sée, son jeu et son mouvement, pour dérober le mystère de
ses origines. Dans ce système, chose rare, il y a une décou-
verte. Cette logique s'imposera à l'esprit humain et
fera le tour du monde. Hegel a la place, non pas parmi
ces brillans genies, ces poétes de l'intelligence, que l'on nom-
me Platon, Malebranche ou Leibnitz, mais dans une assem-
blée moins nombreuse et plus austere, parmi les legislateurs de
la pensée, parmi ceux, qui ont retrouvé quelques fragmens de
son code, auprès d'Aristote, de Bacon et de Kant. Dans le
système de Hegel la logique est la plus importante et la plus
belle découverte. M. Schelling devait donc la reçevoir, ou
tout au moins la refuter. Il n'en a rien fait; il semble presque
vouloir l'effacer des esprits par son silence, ou, s'il parle de
Hegel, c'est avec un language plus pompeux que noble, M.
Schelling ici ne sait pas être juste, il ne traite qu'avec dédain
cette puissante philosophie, qui pèse sur l'Allemagne. Il ap-
pelle à un progrès nouveau, et la premiere condition, quil im-
pose, est de rebrousser quarante années en arrière. Il rejette
sans forme de procès la logique de Hegel. C'est refuser, de
satisfaire à l'une des exigences intellectuelles de l'époque. C'est
s'interdire le succès, car on ne quittera Hegel que pour une

Auktorität und sie selbst als ein vernünftiges und nothwendiges zu wissen, nicht aber sich mit dem Wissen hinter die Auktorität als solche zurückzuziehen und zu fragen: warum sollte nicht das Factum der Offenbarung Auktorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung, wie wenn diese, weil sie Philosophie der Offenbarung ist, etwas so Vornehmes wäre, daß sie ein Privilegium hätte und davon dispensirt wäre, die Nothwendigkeit solcher Auktorität nachzuweisen. Doch es zeigt sich bald genug, was diese Auktorität zu bedeuten hat; denn was kann sie in diesem Zusammenhang anders seyn, als eine Macht, der sich das Denken zu submittiren und die auch wohl die Stelle desselben einzunehmen hat?

3. „Hier ist aber ein Denken erforderlich, das kein nothwendig zwingendes, sondern ein freies, gewolltes Denken ist, ein Denken, das man wollen muß."

Hiemit erhalten wir auf einmal den wichtigsten Aufschluß, nämlich diesen, daß es im Philosophiren nicht an und für sich allein auf ein Denken, sondern zunächst auf ein Wollen und auf jenes nur insofern, als es dieses ist und auf diesem ruht, abgesehen ist. Um dieß zu verstehen, muß man auf den Gegensatz achten, der hier zwischen einem nothwendig zwingenden Denken und einem freien gemacht wird, das man wollen muß. Alles wahre Denken ist als solches schon ein freies, aber es ist darum doch nicht ein solches, welches die Nothwendigkeit außer sich hätte, etwa so, wie die Natur in ihrer Nothwendigkeit die Freiheit außer sich hat. Die Freiheit aber versteht Schelling jetzt, selbst wie sie in Gott ist, nur als eine solche, welche ohne Nothwendigkeit, mithin nur die Willkühr ist, wie er auch die Nothwendigkeit jetzt mit dem Zwang identisch setzt. Das Neue der gegenwärtigen Schellingschen Philosophie besteht in mehreren Beziehungen darin, daß sie neue Kategorien und Ausdrücke für ihre alten und wohl bekannten erfunden hat. So war in der früheren Identitätsphilosophie die intellectuelle Anschauung, sofern sie als ein besonderes, nicht jedem verliehenes Organ zur Anschauung des Unendlichen dargestellt war, ohngefähr ebendas, was jetzt der Wille ist. Bei diesem freien Wollen, welches zum Denken erfordert wird, kann nun die Frage entstehen, ob es nicht etwa nur ein anderer Name für Glaube sei; denn dessen wesentliche Natur ist, daß er gewolltes Denken oder denkendes Wollen, ein durch den Willen bestimmtes, weil ganz und unmittelbar noch mit ihm identisches ist. Schelling hat Bedenken getragen, mit Jacobi zu sagen, das Denken in der Philosophie der Offenbarung sei ein durch den Glauben bestimmtes; daß es aber dieses auch für ihn sei, zeigt sich darin, daß er es zuletzt unverhohlen über das Denken stellt, wie es auch nur darum als Letztes und Höchstes herauskommt, weil es schon das anfängliche ist. „Glaube nur, glaube, ruft die Offenbarung dem Menschen zu," sagt Schelling. Glaube nur, heißt ohne Zweifel soviel, als: auf das Denken kommt es dabei nicht an. Hierin besonders zeigt sich, daß dieses Glauben nicht das ist, worin die

---

philosophie, qui respectera tout ce quil a de vrai, et saura se l'assimiler. C'est retourner aux conjectures précaires, que l'on hasardait avant le grand logicien, et elles sont aujourd'hui justement discredités. — Baader disait a ce propos, que la nouvelle philosophie de M. Schelling était une belle pénitente, qui se souvenait encore avec trop de douceur de sa faute passée. Revue des deux mondes T. I. 1. Janv. p. 10.

christliche Theologie anfängt und sich vollendet, der christliche Glaube, der sich die Wahrheit ist und das Denken und Wissen nicht aus-, sondern einschließt, ja selber schon Wissen ist, wiewohl noch unmittelbares, welches nachher sich in der Wissenschaft auch vermittelt, indem der Glaube da im Vertrauen auf seine Wahrheit auch den Zweifel aus sich hervorgehen oder an sich herankommen läßt. Verlangt Schelling den Willen zum Denken, so darf man auch nicht meinen, daß Hegel ja dasselbige verlange, da er *für das Subject* die Forderung aufstellt, daß man denken wolle. Diese Forderung gilt bei Hegel durchaus nur subjectiv, und setzt das Subject nur in das erste, äußerlichste Verhältniß zum Philosophiren; es ist eine Forderung, die das Subject an sich selbst macht, aber die Wissenschaft selbst nichts angeht. In Ansehung *des Objects* macht Hegel vielmehr die entgegengesetzte Forderung, daß ohne Voraussetzung angefangen werde. Diese Philosophie fängt mit Nichts an, nur daß sie damit Viel anzufangen weiß. Schelling hingegen verlangt das Wollen in Bezug auf die Erkenntniß des bestimmten Gegenstandes und verstattet ihm somit auch einen wesentlichen Einfluß auf diesen. Die Beweise dieses freien Denkens sind nur für die Wollenden und „Klugen“; man muß sie nicht nur verstehen, sondern ihre Kraft auch fühlen *wollen*. Sonst war wenigstens das Fühlen unabhängig vom Wollen. Man konnte nicht wollen fühlen, wenn man doch bei allem guten Willen nichts fühlte, und man mußte fühlen, wenn man auch nicht wollte. Die obige Forderung hingegen ist die unausbleibliche jedes Denkens, welches sich nicht in das Object versenkt und nicht das nur enthält und aussagt, was dieses ist und mit sich bringt.

Da kann dann ein Mitinhalt des Denkens genommen werden aus dem äußern und innern Sinn, aus der Phantasie und Anschauung und aus noch viel andern heterogenen Bestimmungen in der Kategorie des Wollens. Auch hier sehen wir wieder etwas Aehnliches, wie in der Kantischen Philosophie, wo das practische Bedürfniß zuletzt die Schwächen der theoretischen Vernunft zu ergänzen hat. In der Theologie ist das Jagen nach dem Practischen, das Einmischen des asketischen und homiletischen Elements längst der völlige Ruin der Wissenschaft geworden; jenes Heterogene hat da die wichtige Bedeutung, die Stelle des mangelnden Gedankens zu vertreten. In der Physik und Mathematik würde es wohl Niemanden einfallen, dem Willen irgend einen Einfluß auf die Untersuchung zu vergönnen, außer, soweit es unvermeidlich ist in der Aufmerksamkeit, welche die erste Beziehung des Subjects ist auf das Object. Dieß Wollen, welches die Aufmerksamkeit ist, meint aber Schelling gar nicht, sondern ein solches, welches auf das Denken selbst und dessen Gegenstand einen mitbestimmenden Einfluß ausübt. So befindet der Denkende sich nun in einer zwiefachen Abhängigkeit, einerseits von der noch durch nichts erwiesenen, nur vorausgesetzten Auktorität (des „Factums der Offenbarung, dieser großen historischen Thatsache“) und andererseits von der ebensowenig begründeten Willensthätigkeit. Durch diese soll das Denken ein freies werden, wie wenn es dieses nicht durch sich selbst wäre; es ist aber so vielmehr ein durch den Willen bestochenes. Denn frei ist der Geist im Denken, im Erkennen der Wahrheit, wenn er entwickelt, was sein innerstes Wesen ist als Intelligenz; er hat es da zunächst nicht mit practischen Beziehungen, mit Anwen-

dungen, sondern mit rein theoretischen Aufgaben zu thun und es würde der Begriff gänzlich dadurch alterirt werden, wenn das nur wahr seyn sollte, was man will und nicht das, was ist und an und für sich Wahrheit ist. Solche Forderung kann nur eintreten, wo das Denken ausgehen will und es kein durch Gedanken bestimmtes oder bestimmbares Object mehr hat, dergleichen freilich Ueberseyendes, Transscendentes, Uebervernünftiges ist. Man kann das auch kaum noch ein Denken nennen, welches man in diesen Beziehungen wollen soll. Im Gegentheil, man will das Denken nicht mehr, als solches; darum wird nun um so mehr das Wollen in Anspruch genommen. Das Denken und Wollen ist ja hier ein so unterschiedenes, daß das Wollen zum Denken erst hinführen soll. So ist das Wollen an und für sich als gedankenloses bestimmt. Als solches kann es seine Bestimmungen und Motive, je weniger aus Gedanken, um so mehr aus sonstigem Inhalt nehmen, den es haben kann, Neigung und Abneigung, Freundschaft und Feindschaft, Leidenschaften aller Art. Hat die erkannte Wahrheit, nach der christlichen Sittenlehre, die Macht, auch die Leidenschaften zu bezwingen und den Willen selbst zur Anerkenntniß der Wahrheit, die er nicht will, zu bewegen, so ist es nun vielmehr um diese unwiderstehliche Macht, die umgekehrt vom Willen ausgehen soll, geschehen und es kann jede Unwahrheit, nur tapfer und energisch gewollt, sich zur Wahrheit machen — ein gefährlicher Grundsatz, der nicht nur für die Theorie, sondern auch für die Praxis und Moralität verderblich werden kann. Schelling irrt sich darin ganz in seiner Zeit. Man darf heutiges Tages nicht mehr denken, es dürfe jeder nur seine Einfälle für Wahrheiten erklären und es

komme nur auf ihn selbst an, was er für Wahrheit halten wolle, oder nicht. Durch die Hegelsche Philosophie ist eine strengere Gedankendisciplin eingeführt. Der wesentliche Character der gedachten Wahrheit ist, das Allgemeine und Nothwendige zu seyn. Durch den Willen wird sie aus dieser Objectivität in die Subjectivität versetzt und das ist allerdings zum practischen Bedürfniß und Zweck ihre wesentliche Bestimmung. Geht hingegen die Bewegung umgekehrt vor sich, vom Willen aus und erst zum Denken hin, so tritt an die Stelle der Wahrheit Vorurtheil und Vorliebe und so mit mehreren Subjecten zusammengeschlossen, wird das Denken zu einer Partheisache. In dieser ist irgend eine Absicht und Abzweckung ins Denken versetzt, irgend eine Meinung und Ansicht, abgesehen davon, ob sie wahr oder falsch, mit den verschiedenen Subjecten vereinigt; sie wollen etwas, nämlich durchsetzen, ob es gleich theoretisch unhaltbar, wissenschaftlich nicht zu vertheidigen ist. In allen Partheiungen ist einer an der Spitze, der das große Wort führt; ihm ist die Auktorität beigelegt; die andern folgen blind d. h. ohne zu denken; er ruft allen zu: glaubet mir nur, gebt mir nur euren Willen; eure Gedanken brauche ich nicht. Nicht, daß eine Philosophie Anhänger hat, macht diese zu einer Parthei, sondern nur, wenn sie solche Anhänger hat. Jeder Kenner und gerechte Beurtheiler der Hegelschen Philosophie muß es als wesentlichen Vorzug derselben wissen und anerkennen, daß sie, im rein objectiven Denken sich bewegend, keine Partheisache ist oder werden kann, wie es der Philosophie geziemt, der es allein um Wahrheit und Wissenschaft zu thun ist.

4. „Nicht mit dem Begriff Gottes als des höch-

sten Wesens, womit die negative Philosophie schließt, fängt die positive Philosophie an, sondern mit dem Begriff des blind oder geradezu Existirenden, von welchem aus sie erst zum Begriff Gottes gelangt.“

Wir stehen hier an der glänzendsten Seite der Schellingschen Philosophie, an der, von welcher er selber sagt: „der Begriff des blind Existirenden setzt die Vernunft außer sich“. Ja wenn es noch ein Begriff wäre, so bliebe die Vernunft bei sich, so dürften wir noch hoffen, es zu begreifen, aber so ist es weniger, als nichts. „Außer sich setzt dieser Begriff die Vernunft“ heißt hier nicht allein: in Schrecken und Empörung, sondern auch: in Pension, „weil er der transscendente Begriff ist, das vor aller Vernunft Seyende, ihr Gegebene, zu welchem sie durch keinen Begriff gelangen konnte.“ Doch soll er der **Begriff** des blind Existirenden seyn; Begriff ist in der Schellingschen Philosophie soviel, als: der leere begrifflose Gedanke, die bloße Vorstellung, Imagination. „Nachdem die Vernunft in der negativen Philosophie gebeugt, gedehmüthigt ist, wird sie in der positiven Philosophie wieder aufgerichtet.“ Diese Aufrichtung ist vielmehr Hinrichtung der Vernunft zu nennen, wenn die Vernunft doch die begrifflose seyn soll. „Das geradezu oder blind Existirende kann man passend auch das Unvordenkliche nennen, weil es dasjenige ist, dem sich nichts **vorher** denken läßt.“ Mit diesem Philosophem oder Phantasma des an und **vor** sich d. h. **vor** seiner Gottheit Seyenden bekennt sich Schelling ausdrücklich zum Spinozismus, erklärt den Spinoza für einen Anhänger der positiven Philosophie (da es billig umgekehrt heißen sollte) „woraus sich auch die noch nicht überwundene Macht und der große Einfluß des Spi-

nozismus (nämlich in die positive Philosophie) erklärt“ — wiewohl nun Schelling allerdings weiter zu gehen verspricht und nach seiner jetzigen Weise den Spinozischen Begriff nur als diesen logischen, somit als den leeren und ungenügenden fasset. Aus dem Spinozischen Pantheismus ist Schelling vom Anfang an nicht herausgekommen; er war mit seiner ganzen Naturphilosophie und Weltanschauung verwachsen und so hat er auch jetzt noch dieß blinde und unlebendige Wesen der Substanz im Spiritus seiner positiven Philosophie aufbewahrt. Der dunkle Naturgrund in Gott kommt schon früher vor; in der Abhandlung über die Freiheit als Abgrund, Ungrund; die letzteren Ausdrücke schreiben sich schon von Jac. Böhm her. Bis es zur Wahrheit oder zu Gott in seiner Gottheit, zum Seynsollenden kommt, geht erst das blinde Seyn, sodann auch noch das Seynkönnen vorher. Diese drei Stufen, über welche hin die Genesis Gottes geschieht, bilden eine Dialectik aus bloßen Vorstellungen künstlich zusammengesetzt, ohne daß sich irgend eine Nothwendigkeit des Gedankens entwickelte. Spekulatives ist außer einigen Anklängen nichts darin, desto mehr Assertorisches und Phantastisches, dergleichen z. B. die Potenzen sind, „die wahren Elohim, welche die Möglichkeit haben, in die Gottheit zurückversetzt zu werden, wie auch die Spannung der Potenzen“ und dergleichen. Man kann diesen willkührlichen Constructionen nicht zusehen, ohne daß sie, im Vergleich mit dem Wahrheitsertrag, als ganz unverhältnißmäßig, als forcirt und capricios erscheinen. Man kann nur sagen: es ist gewolltes Denken. Man kann dasselbe auch nicht sowohl, wie es Schelling genannt hat, ein philosophisches Kunstwerk, als vielmehr ein philosophisches Kunststück nennen im

Sinne aller andern Kunststücke, bei denen das Hauptinteresse darauf beruht, daß man nicht dahinter kommt, wie es damit zugeht, weil sonst sofort aller Schein sich auflöset. An der Schnur von beliebigen Hypothesen, die man der Versicherung nach erst ohne Weiteres sich gefallen lassen soll, weil man in den Resultaten schon sehen werde, wieviel darauf ankomme, bewegt sich dieß Denken fort. Andererseits sind schon in diesen Anfang des Gottes, in das unvordenkliche blinde Seyn Kategorien gesetzt, die damit im Widerspruch stehen und den Gott darin anticipiren. Dieß blinde Seyn, welches mit Recht die „kahle Abstraction von der Materie" genannt worden, benimmt sich in seinen Actionen schon ganz vernünftig, als ganz persönlich und seiner selbst bewußt.*) Uebrigens kommt in diesem Zusammenhang eine allerdings merkwürdige Aeußerung vor, welche zugleich über die ganze Gedankenreihe ein unerwartetes Licht giebt. „Was sich nicht von seinem blinden, vorgefundenen

*) Schelling und die Offenbarung, S. 35. „Zudem sind Entwickelungen, in denen jeder Fortschritt durch: es ist kein Grund vorhanden, daß dieß nicht geschehn, die logische Consequenz, warum dieß nicht möglich sein sollte u. s. w. zurückgewiesen wird, wenigstens bis jetzt in der Philosophie nicht dagewesen. Auf diese Weise läßt sich auch die chinesische und otaheitische Religion aus dem unvordenklichen Seyn entwickeln und auch sie bewährt sich dadurch, daß sie ein Faktum ist, sogut wie das Christenthum. Was aber das neuentdeckte Weltgesetz, daß Alles klar werde, betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß hier wenigstens sehr wenig klar wird und sehr viel verborgen bleibt. Man sieht hier nur die Klarheit des Gedankens in den finstern Abgrund der Phantasterei versinken. Soll jenes Gesetz aber heißen, daß Alles wegen seiner Existenz sich vor der Vernunft zu rechtfertigen habe, so ist dieß wieder einer der Grundgedanken Hegels und noch dazu von Schelling nicht angewandt." S. 37.

Seyn zu sich selbst zu befreien, ein Mensch, der sich nicht von seiner Naturbasis, die ihm ohne seinen Willen geworden, loszureißen und selbständig zu werden vermag, bleibt roh und ungebildet. Alle Bildung besteht nur in dem Sichlosreißen, Befreien vom blinden Naturgrund zu sich selbst, zur Selbständigkeit. Das blinde Seyn, das Ekstatische, das Ansichseyn Gottes folgt also (also?) nicht dem wirklichen, freien Gotte nach, sondern geht ihm als die Potenz des wirklichen Gottes vorher." Wer dieß Also recht bedenkt, wird nicht in Zweifel seyn, wie es auch Gabler schon ganz richtig bemerkt hat, daß dieser Gott, der als blind-existirender anfängt und sich zu sich selbst befreit, kein anderer, als der Mensch, diese ganze Beschreibung der Theogonie nur die des menschlichen Naturprocesses ist. Durch diese Praxis bestätigt Schelling die Feuerbach'sche Theorie, nach welcher alle Theologie nur Anthropologie ist. Denn es ist ja allerdings richtig, der Mensch ist vom Anfang an ein so ganz nur natürliches, thierisches Wesen, daß er ganz nur mit dem Seyn, nicht mit dem Denken anfängt. Auf diesen Gott passen alle die Bestimmungen, welche Schelling noch hinzufügt: „Das blind Existirende, der an und vor sich selbst seyende Gott, ist, weil es gleichsam für seine Existenz nicht dafür kann, das zufällig Nothwendige; denn seine Nothwendigkeit ist eine zufällige." Dieß paßt allerdings auf die Existenz dieses und jenes Menschen, aber schon nicht auf den Menschen, viel weniger auf Gott. So heißt es auch einmal mitten in Begriffsbestimmungen Gottes: „Der menschliche Geist ist ein solches, das im Handeln ruhen und in der Ruhe handeln kann, ein sich selbst besitzendes. Dieses Letzte, Dritte ist das Seynsollende, darüber hinaus kann es

nichts geben. „Doch ist auch Gott, nach Schelling, wieder über allen Proceß erhaben, der erst aus der Spannung der drei, des blinden Seyns, des Seynkönnens und Seynsollens entsteht. Gott steht über den Dreien als der All-Eine und dieses ist seine Gottheit. Dieß ist der wahre Monotheismus." Der ganze Unterschied Gottes und des Menschen ist hiernach, daß in Gott die Potenzen in der Einheit, in dem Menschen in der Spannung sind. Aber auch der Mensch sollte „sie in ihrer Einheit bewahren". Die Spannung ist nicht durch Gott, sondern durch den Menschen gesetzt. Dieß steht ganz in Uebereinstimmung mit der Abhandlung von der Freiheit. Der ganze Unterschied zwischen Gott und dem Menschen besteht nach derselben darin, daß die in Gott unzertrennlich bestehende Einheit der Prinzipien im Menschen zertrennlich ist. So kommt es zum Gegensatz des Guten und Bösen. Daß dieser Gott nur der potenzirte Mensch, zeigt sich auch aus der Parallele des Satans, der als der Gott dieser Welt zwischen Gott und den Menschen zu stehen kommt. „Die Existenz des Satans ist abhängig vom Menschen; er ist an sich nichts, wenn ihm nicht vom Menschen zum Seyn verholfen wird; er ist vom Anfang an, heißt vom Anfang seines Activseyns; denn so lange dieß Prinzip noch unactiv, latent ist, kann überhaupt von ihm als Satan nicht die Rede seyn." Nahe liegt es nun allerdings sehr, zu fragen, warum der böse Geist und Wille des Menschen nicht lieber der Satan (da er ja dessen Urheber) und der sich vom Blindexistirenden zu sich selbst befreiende Mensch nicht geradezu Gott genannt wird? Wie dem auch sei und welches auch immer das Verhältniß des Menschen zu Gott sei, so weiß doch jeder, daß in der Bestimmung

des Gottesbegriffes dem Absoluten Prädicate zukommen müssen, welche von dem Menschen nicht ausgesagt werden können und daß durch jedes andere Verfahren sich schon die Religion mit Recht beleidigt fühlt. In der That, kann man irgend einen Gott den Moloch nennen, so ist es gewiß dieser blindgeborene, von welchem der wahre Gott herkommen soll und von welchem auch sonst schon gesagt ist, daß ihm, gleich den jungen Hunden, erst mit der Zeit die Augen aufgehen. Wenn Theologen noch solcher Lehre Beifall schenken und sich eines gemeinschaftlichen Ausgangspunctes mit ihr rühmen, so muß man sagen, daß sie nicht wissen, was christliche Theologie ist oder wider besseres Wissen nur durch die Kraft ihres Willens Parthei machen wollen.*) Am wenigsten aber werden sie wohl von der

---

*) Denkende Theologen haben sich längst öffentlich gegen
diese Lehre erklärt und keine Weisheit von oben, sondern viel-
mehr eine sehr von unten darin erkannt, daß Gott so von un-
ten, als ein natürliches, materielles Wesen anfangen soll. So
Süskind (Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschö-
pfung, Freiheit ꝛc. in Flatts Magaz. für christl. Dogmatik und Mo-
ral. 1812. St. 17. S. 1 ff.), Bockshammer (Die Freiheit des menschl.
Willens. 1821. S. 48.) und Baur (Die christl. Gnosis oder die
christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwickel. 1835. S.
611.). Der Letztere behauptet mit Recht, daß der wesentliche Inhalt
dieser Schellingschen Philosopheme nur als Verarbeitung der Ideen
anzusehen sei, die Jacob Böhm aus der mystischen Tiefe seines
reichen Geistes zunächst als rohes Material zu Tage gefördert
hat. Außerdem hat er sie in die durchgängige Vergleichung mit
den alten gnostischen Ideen hineingestellt. Auch er ist der Ueber-
zeugung, daß durch eine solche Dualität der Prinzipien Gott den-
selben Gesetzen einer zeitlichen Entwickelung unterworfen wird,
unter welchen jedes Naturwesen steht. — Jacobi unterlag der
Leidenschaft, wenn er der Schellingschen Philosophie in dieser
Hinsicht den Vorwurf eines völligen Naturalismus, eines allen

Seite Trost und Hülfe gegen die Hegelsche Philosophie erlangen. Wenn Hegel, wie das verleumderisch genug verdreht und mit Triumph oft wiederholt worden ist — gesagt hat: Gott komme erst im Menschen zum Bewußtseyn, so ist das eben so vollkommen wahr, als vollkommen christlich; wahr, weil Gott, an sich Geist, Wissen, absolute Intelligenz, auf keiner tiefern Stufe, die unter dem Menschen wäre, zum Bewußtseyn kommen kann, sondern allein erst im Menschen; christlich, weil er in der Person Jesu Christi als ein Mensch erschienen ist. In der Hegelschen Philosophie ist, dem Christenthum vollkommen gemäß, Gott als selbstbewußtes und denkendthätiges Wesen, als absolutes Selbst und Subject gewußt, nicht als ein solches Seyn, wie in der Schellingschen Philosophie, welches ursprünglich mit Blindheit behaftet nach und nach auch zum Wissen seiner selbst gelangt. Nach Schelling wird Gott nur der Geist; nach Hegel ist Gott der Geist, Intelligenz aus und durch sich selbst.*) Hierin ist zugleich der schärfste Gegensatz der Schellingschen und Hegelschen Philosophie enthalten, daß jener das Seyn, dieser das Denken das absolut Erste ist, und diese Zuversicht dürfen wir wohl zu dem guten Geiste der Wahrheit und Wissenschaft haben, es werde immer allgemeiner anerkannt werden, daß nicht jenes, sondern dieses der absolut höchste Standpunct sei, indem es überall kein Seyn giebt ohne ein Denken und

Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufhebenden Atheismus und Fatalismus machte. S. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. 1811. 8. Vergl. die Schrift Schellings gegen Jacobi, Denkmal der Schrift von den g. D.

*) Hinrichs in den Jahrb. für wiss. Krit. 1835. S. 35.

Wissen und alles Seyn nur ist für ein Denken und Wissen, wie früher schon Göschel und neuerlich noch Gabler ausführlich und für einen Jeden faßlich und überzeugend dargethan hat.*)

5. „Es stellt sich dem unvordenklichen Ewigen die Möglichkeit dar, sich von seinem blinden Seyn zu befreien, das Andere seiner selbst zu werden, so ist die Welt geschaffen. — Die ganze Welt ist dieses aufgehobene unvordenkliche blind Existirende."

Der obige Fortschritt aus dem Pantheismus in den Theismus oder Monotheismus ist diese unverhohlene Absichtlichkeit, es mit dem anfänglich blind Seyenden auch zur Weltschöpfung zu bringen. Denn „bliebe das zufällig Nothwendige in seiner unvordenklichen Ewigkeit, wie die Spinozistische Substanz, so wäre keine Schöpfung der Welt möglich." Das ist richtig; die einfache Procedur ist nun, daß zur Substanz der Wille hinzugesetzt, die Gottheit mit einem freien Willen begabt wird, aus welchem sie dann die Welt schaffen kann. Deßhalb werden diese unglaublich harten Kategorien aufgestellt, in denen sich dem blinden Seyn „die Möglichkeit" „darstellt", sich von seiner Blindheit zu befreien. Das ganz auf offener Hand liegende Geheimniß ist, daß im Bewußtsein der Mensch sich selbst und ihm auch eine Welt aufgeht; dieß Aufgehen ist, beim Licht besehen, die Weltschöpfung. Zu den falschen Abstractionen und Gegensätzen, welche im Absoluten gar keine Bedeutung haben, gehört es, wenn Schelling sagt: „da Gott nicht als Substanz, sondern

*) Göschel über den Monismus des Gedankens. Gabler die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung. I.

nur in seinem Thun Gott ist, er aber seyn muß, ehe er handelt, so muß man von dem blindseyenden ausgehen." Dieß, das Gott seyn muß, ehe er handelt, ist geradezu zu leugnen. Seyn ist überhaupt etwas Armseliges, wenn es nicht den Trost des Gedankens hat; am armseligsten ist wohl Gott selbst daran, wenn er nur ist, nur Seyn hat ohne Denken; so ist er noch nichts weiter, als die Natur. Von Gott ist vielmehr zu sagen: er muß nicht seyn, ohne zu denken und zu handeln; nur so ist er der wahre Gott. Aber auch Handeln ist nicht von Gott zu prädiciren. Weil er der absolute Geist, so sind seine Manifestationen nicht Manipulationen; sie sind Thaten, nicht Handlungen. Wir sind im Deutschen sehr empfindlich gegen diesen Unterschied in Bezug auf Gott. Will man nun sehen, wie Schelling sich die Weltschöpfung denkt, so bedenke man folgende Deduction und übersehe nicht die darin hervorspringende Beziehung auf den Menschen. „Nach Aristoteles besteht die Seligkeit Gottes in dem ewigen Sichselbstdenken, ἑαυτὸν νοεῖν, Gott kann also nicht von sich hinwegkommen, wie auch die Spinozistische Substanz." (Das ewige Sichselbstdenken Gottes ist vielmehr bei Aristoteles ein großer Gedanke; es drückt durchaus christlich die Nothwendigkeit des Gottseyns aus, welche Schelling dem freien Willen Gottes opfert.) Wer der Menschen möchte aber diese Pein auf sich nehmen, ewig nur mit sich beschäftigt zu seyn, nur an sich zu denken, nicht von sich hinweg kommen zu können. (So stellet Schelling das sich selbst Denken Gottes gleichsam als Egoismus Gottes dar und hält das von sich selbst Wegkommen Gottes für eine Vollkommenheit, giebt hiemit auch schon deutlich zu verstehen, als sei in der Weltschöpfung Gott

wirklich von sich weggekommen.) Alle Seligkeit besteht vielmehr in dem Hinwegkommen von sich, in dem Denken eines Andern, im Produciren. (Und der Beweis?:) Johannes von Müller schreibt: ich bin nur glücklich, wenn ich producire, und Goethe sagt: ich denke nur, wenn ich producire. So (so?) kann auch die Seligkeit Gottes vielmehr nur in dem Denken und Produciren seiner Geschöpfe, seiner Welt, bestehen." Dieß heißt im eigentlichsten Sinn: ad hominem gesprochen. Wohl bemerkt, die Welt ist nach dieser Klarmachung nur das Product, nicht die Kreatur Gottes. Die Welt ein Product Gottes ist gewiß das Geringste und Unangemessenste, was von der Welt in Bezug auf Gott gesagt werden kann. Product ist Resultat der elementarischen, mechanischen, chemischen, organischen Bewegung, wobei nicht nothwendig an einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde zu denken ist; selbst Geistesproducte, wie die von Müller und Goethe — sind Producte. Aber mit dem Gedanken der Kreatur gehen wir auf einen absoluten Anfang zurück, den das Seyn im Denken hat, wie auch die Hegelsche Philosophie das ursprüngliche Denken auch als schöpferische, alles Sein setzende Macht bestimmt und an der Spitze der Welt weiß. Aber nach Schelling ist die Weltschöpfung „nicht eine logisch nothwendige Folge aus dem göttlichen Wesen, sondern (sondern) eine freie That des göttlichen Willens". Wenn Schelling hiemit das Logische und ebendamit das Nothwendige der Weltschöpfung leugnet, so hat er nicht bedacht, daß in der christlichen Lehre der Logos selbst als Weltschöpfer bestimmt ist, wie auch schon Anaxagoras sagte, daß der Gedanke der Schöpfer der Welt sei. Bei Schelling hingegen tritt von Seiten Gottes eine solche Freiheit

nur zur Weltschöpfung als wirksam ein, welche aller Nothwendigkeit ermangelt. Hiemit ermangelt denn auch das darüber Gesagte aller Nothwendigkeit und fällt zur bloßen Behauptung und Versicherung herunter. „Die Ideen sind das Mittelglied zwischen dem göttlichen Willen der Weltschöpfung und der Materie, dem blinden schrankenlosen Seyn.“ Die Ideen sind so, nach Schelling, auch in Gott bloße Vorstellungen, Denken ohne Realität, wie er auch das alte Theologumenon wieder erneuert hat, nach welchem Gott erst die Idee der Welt in sich mit sich umhergetragen, und sich dann erst auch die Welt zu schaffen entschlossen hat. „Vor der wirklichen Schöpfung gehen vor Gott, wie in einer Vision, die Ideen der Weltschöpfung vorüber. (Sogar vorüber.) Bei der wirklichen Schöpfung werden dann die Ideen der Materie eingebildet. „Dieser Proceß ist göttlich, weil Gott ihn freiwillig verwirklicht; er ist theogonisch, weil er Gott auch außer sich verwirklicht. Er ist der Proceß der Schöpfung!“ Doch auch die Nothwendigkeit einer Weltschöpfung beweiset Schelling, aber wie? „Um zu herrschen, um Herr des Seyns zu seyn, worin die Gottheit Gottes besteht, muß er Etwas zu beherrschen haben.“ Diese Nothwendigkeit ist eine so unsäglich schwache, daß eigentlich darin Gott, der Herr, damit er nicht einem König ohne Land gleiche, von dem Reflectirenden nur mit der nöthigen Welt beschenkt wird. Mit solchen Vorstellungen begnügt sich Schelling jetzt, wie vom Herrn des Seyns, der ins Alte Testament und in den Socinianismus gehört (im Rakauischen Katechismus ist dieß die Hauptdefinition Gottes). Da waren doch die alten Theologen viel weiter, welche mit dem göttlichen Gedanken der Welt die Allmacht, die Macht, sie zu

schaffen, identisch setzten und sagten: Die Gedanken Gottes sind Werke. Dieselbigen Theologen sprachen auch vom Zweck der Weltschöpfung durch Gott in würdiger Weise, den Zweck bald Verherrlichung, bald Liebe Gottes nennend, die auch das eben so freie, als nothwendige Motiv derselben war in Gott; alles befassend war es, zu sagen: Die Welt ist von Gott geschaffen, um sich zu offenbaren an das, was nicht Er selber ist, um zu zeigen, daß er sei. Schelling bestimmt den Zweck in einseitiger Weise, als das Bedürfniß, erkannt zu werden — der absolut Bedürfnißlose ein Bedürfniß! Man kann sich nicht unangemessener darüber ausdrücken, als in den Worten: „Gott muß doch in seiner vorweltlichen Bedürfnißlosigkeit Etwas entbehrt haben, was er durch die Schöpfung erlangen wollte (wollte).“ So wird auch von Schelling behauptet, was nicht sehr tief zu liegen scheint, „erst nachdem die Welt wirklich erschaffen worden, und somit nur a posteriori sei zu erkennen, daß Gott die Welt schaffen wollte (noch klarer wäre dieß gewesen, wenn gesagt worden wäre: nicht nur die Welt mußte erst geschaffen seyn, sondern auch der Erkennende erst seyn und leben, um von der göttlichen Weltschöpfung etwas zu erfahren). O tiefe, „das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternde“ Weisheit! Wir können, heißt es an einer andern Stelle, a priori nur wissen, daß Gott die Welt zu schaffen möglich war, aber nicht wissen, daß Gott die Welt wirklich schaffen will, daß er, anstatt in seiner Selbstgenügsamkeit sich an dem Anschauen einer möglichen Welt genügen zu lassen, diese mögliche Welt verwirklichen will. — Es ist ein wesentlicher Fortschritt, den das Denken durch die Hegelsche Philosophie gemacht und wodurch sie auch erst einer denkenden Betrachtung der

Historie Bahn gemacht hat, indem sie die traurige Kategorie der Möglichkeit auf ihren wahren Werth zurückgeführt und gezeigt hat, daß das Denken in allen seinen Bewegungen nur das Wirkliche als vernünftig und das Vernünftige als das wahrhaft Wirkliche zu wissen hat, bei dem Möglichen aber, welches nur ein Denkbares ist und ein Denken ohne Brief und Siegel, sich nicht aufzuhalten hat — auch abgesehen davon, daß das Ergehen des Gedankens in einer möglichen Welt Gottes und die ernste, philosophische Bestimmung dessen, was Gott möglich ist, leicht auch zu heiteren Bemerkungen Anlaß geben kann. Begiebt man sich hingegen in den seitdem zur leeren Abstraction gewordenen Gegensatz von a priori und a posteriori wieder, so verwickelt das Denken sich unvermeidlich auch mit allen damit ververknüpften endlichen Bestimmungen. Es ist dieß wesentlich die Folge davon, daß für Schelling der logische Begriff ohne reellen Inhalt ist; so fällt bei ihm auf die eine Seite die Möglichkeit, auf die andere die Wirklichkeit, damit das aber nicht als ganz gewöhnlicher Dogmatismus erscheine, wird er für einen vornehmern, „höhern" Dogmatismus ausgegeben. Ganz in der Weise des Dualismus und ohne alle Dialectik beschäftiget sich Schelling auch mit dem Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. In dieser Weise war frei und ohne alle Nothwendigkeit die Schöpfung der Welt, der Sündenfall, der Gehorsam Christi. Gott konnte die Welt auch unerschaffen lassen; die Weltschöpfung ist eine so freie That, daß sie nicht die nothwendige war; schon nach Schellings sonstiger Weise zu argumentiren, hätte man vielmehr den Satz erwarten sollen: die Welt muß wohl nothwendig gewesen seyn, warum hätte sie Gott sonst geschaffen? Hat die Wissenschaft in allen ihren Bewegungen einen Werth, so ist es dieser, zur Erkenntniß der Nothwendigkeit in der Freiheit zu führen und zu zeigen, daß diese freie Erkenntniß ebensowohl als das Erkannte Nothwendigkeit habe. Nur so ist das Philosophiren nicht ein Phantasiren, ein Spielen mit Einfällen und willkührlichen Vorstellungen. Das Problem der Wissenschaft, dessen Lösung man erwartet, besteht nur darin, nachzuweisen, wie es die Idee Gottes selbst ist, welche eben so frei als nothwendig sich zur Weltschöpfung bestimmt. Man muß es daher geradezu für falsch erklären, was Schelling sagt: „Gott bleibt derselbe, der er ist, er mag die Welt verwirklichen oder nicht." Dem ist ganz einfach entgegenzusetzen der alte, vielsagende Satz: Deus mundum creat sibi. Leider aber sehen wir jenes verhindert durch die Einmischung einer andern, ganz unangemessenen Kategorie, in der Schelling die Nothwendigkeit mit dem Zwang, wie auch mit dem Bedürfniß in Gott verwechselt, wie die Freiheit bei ihm ohne alle Nothwendigkeit nur die Willkühr ist. Schelling sagt: „Gott sei nicht gezwungen, die Welt zu schaffen"; kann sie aber darum dennoch nicht Nothwendigkeit haben in Gott? „Uebervernünftig ist jener göttliche Rathschluß; der Vernunft scheint es ungereimt, daß Gott, zur Schöpfung der Welt nicht gezwungen, dennoch sie schaffen will, obgleich er ihren Umsturz vorhersieht." Hiedurch verwickelt sich Schelling in die offenbarsten Widersprüche, denen er durch das göttliche Vorhersehen abzuhelfen denkt. Gewiß aber wird man dem, der in Gott das Vorhersehen des Falls und der Erlösung setzt, immer erwiedern: so müssen beide wohl nothwendig gewesen seyn; denn Gott kann nur das, was gewiß und nothwendig ist, nur das, was wirklich geschieht, vor-

herſehen. Und in der Schellingſchen Lehre ſieht Gott gar vorher, „was gegen ſeinen Willen durch die Kühnheit der Menſchen geſchieht". Dann aber will doch Gott auch wieder dieſe Kühnheit, weil ſie das Mittel der Erlöſung war". So liegen hier die verſchiedenſten Beſtimmungen als Behauptungen und unaufgelöſ't neben einander. Zu dem Auffallendſten dieſer Art gehört ohne Zweifel die Trennung der Macht und des Willens in Gott, vermöge welcher Gott mit ſeiner Macht in der Welt, mit ſeinem Willen aber außer ihr und nur mit ſeinem Unwillen und Zorn in ihr iſt. „Er iſt ihr zwar mit ſeiner Macht zugewendet, aber mit ſeinem Willen abgewendet." Eine bequeme Weiſe zu philoſophiren iſt es, zu ſagen: „es wäre thörigt, von einer Welterlöſung zu reden, wenn die Welt göttlich wäre; nur weil ſie außergöttlich iſt, kann von einer Welterlöſung die Rede ſeyn." Die Rede wohl; aber iſt damit die Nothwendigkeit der Welterlöſung bewieſen? Wichtiger und belehrender wäre geweſen, zu zeigen, warum denn überhaupt müſſe von einer Welterlöſung die Rede ſeyn. Es iſt auch nicht anerkannt, daß der Gehorſam Chriſti, obwohl er der freiwillige war, darum doch nichts deſto weniger der nothwendige war; es iſt gerade das das Schwierige des Problems, beides ſich Widerſprechende in einander als eins zu ſetzen, ohne ſie doch an einander aufzulöſen.

6. Wir wollen uns nicht damit abgeben, Ketzereien in Schellings Lehre aufzuſuchen, was immer gehäſſig iſt; wir haben genug mit unrichtigen, verfehlten Denkbeſtimmungen zu thun. Hat er Vieles geſagt, was die Orthodoxie erfreuen und ihr ſchmeicheln muß, ſo kann es nur zu ſeinem Ruhm gereichen, daß er es nicht geſcheut hat, auch Manches zu ſagen, was die,

welche ſich beſtändig auf der Ketzerjagd befinden, höchlich befremden und verdrießen muß, wiewohl ihm dieß weniger mit ſeinem Willen, als nur aus zu ſtarker Liebhabere ian ſeinen abſonderlichen Meinungen begegnet zu ſeyn ſcheint und ihm daher gewiß gern vergeben wird. Soviel iſt indeß klar, wie ſehr diejenigen ſich täuſchen, welche in der Schellingſchen Lehre eine ſonderliche Stütze der kirchlichen Rechtgläubigkeit zu finden hoffen. Schelling iſt der unrechtgläubigſte Rechtgläubige unter den Philoſophen. — Schon wie aus den „drei Aprioritäten des Seyns das dritte Seynſollende als die wahre Gottheit hervorgeht und der All-Eine über den Dreien ſteht," iſt eine künſtliche Vereinigung von Pantheismus und Theismus oder Monotheismus, gegen welche die kirchliche Dreieinigkeitslehre einfach und begreiflich erſcheint. „Meine Philoſophie, ſagt Schelling, iſt keine Theoſophie." Aber ſie iſt auch nicht Speculation, ſondern Gnoſis und hat ganz den Character deſſen, was auf dem Boden der Kirche der Gnoſticismus war. Das Dogma von der Trinität wird ſich ſchwerlich in dieſem Philoſophiren wiederfinden, wenn doch das vor ſeiner Gottheit Seyende nicht wohl als Gott der Vater, das Seynkönnende noch weniger als der Sohn, das Seynſollende am wenigſten als Geiſt begriffen werden kann; die genannten Kategorien ſind zu dieſem Zweck ganz hohl und unzureichend. Durch dieſe Weiſe des Philoſophirens kann ſich daher keine chriſtliche Theologie zum Zweck des Begriffs ihrer Dogmen gefördert fühlen, vielmehr iſt ſehr zu fürchten, daß ſie den Erfolg habe, Vielen ſogar alle Philoſophie zu verleiden und alle Philoſophie bei der Welt in Miscredit zu bringen. Schelling ſagt unter andern: Gott bewahre mich, daß ich philoſophiſche Lehren als

christlich deducire, von denen doch das Christenthum nichts weiß. Ist es nicht eben so schlimm, christliche Lehren in dieser Weise philosophisch deduciren, wenn auch nur illustriren zu wollen? Schelling will seinen frühern Pantheismus jetzt zu seiner Wahrheit bringen durch die Verbindung desselben mit dem Theismus oder Monotheismus. Aber der Uebergang ist und bleibt hart, künstlich, gesucht und gemacht, wie der Uebergang von der ersten Potenz, der zu überwindenden Materie, zur Weltschöpfung. Wenn, wie nach Schelling, die Materie unerschaffen und sogar die Weisheit ist (Prov. 8, 22 ff.), so widerspricht das geradezu der kirchlichen Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Nicht ohne Anstoß und Aergerniß ist ferner die Schellingsche Lehre von dem finstern Naturgrunde in Gott auch wegen ihrer unvermeidlichen Folgen von den Theologen aufgenommen worden. Es ist schon oben angeführt worden, wie die Einheit der Potenzen in Gott im Menschen zur Spannung wird und sich auflöset und wie das dann der Gegensatz des Guten und Bösen ist. So aber ist an dem Bösen im Menschen der dunkle Grund in Gott nicht ohne Antheil. Der Ursprung des Bösen in der Welt ist allerdings hiemit sehr einfach erklärt; Gott selbst muß es übernehmen, dieser Ursprung zu seyn, Gott, wie er zwar noch nicht der vollständige, gewordene Gott in seiner Existenz, aber doch die nicht aufzuhebende Bedingung seiner Existenz ist. Aber schon, daß Gott in dieser Sehnsucht ist, sich selbst zu gebähren (was an und für sich schon eine Monstrosität), ferner, daß er nicht ohne das Schicksal ist, zu werden, noch mehr, daß das Böse seine Wurzel in dem finstern Grunde Gottes habe, ist dem Christenthum vollkommen widersprechend befunden worden. Dieß, sagt Süs-

kind, zerstöre den Begriff Gottes gänzlich und hebe den Glauben an eine intelligente und sittliche Weltordnung und Vorsehung völlig auf. — In der früheren Schellingschen Philosophie wurde noch die Endlichkeit als das Böse vorgestellt. Die Endlichkeit, sagte Schelling, ist an sich Strafe, die nicht durch ein freies, sondern nothwendiges Verhängniß dem Abfall folgt. Es wurde dieß damals schon als ein Rückfall der Schellingschen Philosophie an die Leibnitzische bemerkt, welche die Endlichkeit als das malum metaphysicum bestimmt. Es erinnert auch an den Irrthum des Flacius im sechzehnten Jahrhundert, daß die Sünde die Substanz des Menschen sei. Diese Lehre, welche der christlichen Religion nicht entspricht, hat jedoch Schelling in der Abhandlung von der Freiheit gewissermaaßen zurückgenommen und ihr die obige substituirt, welche mit dem Christenthum noch viel weniger zu vereinigen ist. — Ferner alle gnostischen Secten unterscheiden sich von einander, je nachdem sie das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum bestimmen. Schelling stellt sich an die Seite derer, welche dem Heidenthum zum Christenthum eine Stellung geben, worin das Judenthum gegen das Heidenthum viel zu kurz kommt, da doch die unendlich größere Bedeutung des ersteren für die christliche Kirche und in ihr allgemein anerkannt ist. Schelling setzt wohl das Christenthum mit dem Heidenthum aus einander; aber er setzt jenes nicht auch diesem entgegen; er ist weit davon entfernt, wie das Christenthum es thut, Götzendienst und Sünde zu identificiren oder mit der alten Kirchenlehre in dem heidnischen Mythus und Cultus nichts als Dämonenwirthschaft zu sehen; das Heidenthum hat, nach Schelling, die Bestimmung, welche sonst dem Judenthum beige-

legt ist, das Christenthum vorzubereiten und anzukündigen. Hierin verkennt Schelling in gleicher Weise alle drei Religionen, besonders aber das, was im Unterschiede vom Ethnicismus den A. B. zu göttlicher Offenbarung macht, wie auch den tiefen Sündenschmerz Israels und dessen große Erlösungshoffnung, wovon das Heidenthum kaum eine Ahnung hat. — Eben so wenig wird die christliche Theologie sich mit demjenigen befreunden können, was Schelling über die Person Christi sagt. Nach ihm war Christus vor seiner Menschwerdung in einer mittleren Stellung zwischen Gott und Mensch, nicht mehr Gott gleich, wie vor der Weltschöpfung, noch auch schon Mensch, sondern, da mit der Erschaffung der Welt sogleich der Umsturz durch den Menschen eintrat, wird er die ihrer Persönlichkeit und Herrlichkeit entkleidete, vom Vater unabhängige Potenz, der Gottgleichheit beraubt. Dieß wird dadurch herausgebracht, daß der Logos von Gott unterschieden wird in der Weise, daß er nicht mehr, wie im Anfang Gott war, sondern in außergöttlichem Seyn, in der bloßen μόρφῇ θεοῦ. Den Theologen wirft Schelling bei dieser Gelegenheit vor, daß sie den Ausdruck: μόρφὴ θεοῦ nicht verstanden hätten. Die Theologen haben längst gewußt, daß das ἐν μορφῇ θεοῦ nicht von der göttlichen Substanzialität, sondern von dem äußerlichen Erscheinen und Bezeigen, wie aus dem weitern Gegensatz der Gebehrde, wie Luther richtig übersetzt hat, hervorgeht, zu verstehen sei, ohne solche Folgerungen daraus abzuleiten. Sie haben darum doch die Identität Gottes und des Logos, als der zweiten Person in der Gottheit, behauptet und jenes nur auf den Stand seiner Erniedrigung in Beziehung gesetzt. Schelling hingegen sagt: „von einer Menschwerdung *Got-*

tes zu sprechen, wie die Neueren thun (nicht erst die Neuern, sondern die Kirchenväter vom 4. Jahrh. allgemein und schon früher einzelne haben sich so ausgedrückt), ist falsch und untheologisch". Das Falsche und Untheologische, welches Schelling dabei angiebt, ist in der kirchlichen Theologie stets vermieden worden; man hat die Unveränderlichkeit Gottes dabei stets behauptet; man konnte sehr wohl sagen, das Werden (welches hier das Für-Gott-werden ist) liege nicht auf der Seite der göttlichen, sondern der menschlichen Natur. Nur wenn man, wie Schelling, ganz gegen den Sinn der christlichen Kirche, den Logos von Gott unterscheidet, kann man, wie er, eine Veränderung des Logos als nothwendig zur Menschwerdung erfordern. Eben so unstatthaft ist, zu sagen: „es müßte ja sonst der Mensch, den der Logos anzieht, seiner Persönlichkeit nach erst vernichtet werden, wenn nicht zwei Personen, zwei Subjecte herauskommen sollten". Dieß ist in der Kirchenlehre gerade recht mit Bewußtseyn, weil im Widerspruch gegen den Nestorianismus, ausgeschlossen worden, nach welchem letzteren allein es zwei Personen waren, welche in Christo sich vereinigten. Gerade um die Identität des Bewußtseyns oder der Persönlichkeit wahrhaft zu behaupten, hieß es: nicht die menschliche Person, sondern *Natur* hat der angenommen, der göttlicher *Natur* war, und die Persönlichkeit ist die Einheit beider und eben erst kraft der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche die *wahre* Persönlichkeit geworden (statt, wie Schelling sagt, dadurch vernichtet zu werden). Wie ja auch jetzt noch ein Jeder, je göttlicher er gesinnet ist als Mensch, auch wahrhaft Person wird, d. h. wahre Persönlichkeit gewinnt. „Ein außergöttliches Seyn des Menschen Christus, ein Unabhän-

gigwerden desselben vom Vater, das ihm ohne sein Zuthun durch den Menschen widerfuhr, also zufällig für ihn war", sind rein ersonnene, mit der Kirchenlehre un- unvereinbare Bestimmungen. Der Kirchenlehre wirft Schelling gleicherweise vor, daß sie den Logos sich mit einer menschlichen Persönlichkeit *verbinden* lasse. Das ist es vielmehr gerade, was die Kirche als das Häretische verworfen hat, eine solche Conjunction (συνάφεια) von zwei Personen, in der die eine gerade soviel wäre, als die andere und die als Verbindung nur die ganz äußerliche wäre. Schellings Lehre dagegen ist, Christus wird als Mensch erst für den Geist zur Materie, zum Stoff, durch den Logos überwunden. „Christus machte sein außergöttliches Seyn zur Materie für den heiligen Geist, was zuerst bei der Taufe deutlich hervortrat — daß er durch das außergöttliche Seyn auch gegen den Geist in Spannung gerieth, beweis't die Stelle, der zufolge er erst bei der Taufe den Geist anzog, vorher also ohne und außer demselben war." So hat wohl keiner der rechtgläubigen Kirchenväter die Taufe Christi verstanden, welche jederzeit nur als Manifestation, Declaration *dessen, was war*, angesehen wurde, nicht zu gedenken dessen, was von ihm schon in seinem zwölften Jahr berichtet wird. In den nun folgenden mehr als rechtgläubigen Zusammenhang ziehen sich dann wieder Elemente der Aufklärung hinein, z. B. daß es die in ihm zurückgebliebene göttliche *Gesinnung* war, in der Christus sich aus der von der Welt her ihm gewordenen Substanz zum Menschen machte. Die Wunderkraft Christi erklärt Schelling daraus, daß er den göttlichen *Willen* angezogen. „Wenn Gott, der mit seinem *Unwillen* in der Welt ist, mit seinem Willen in dieselbe eingreift (also doch), so thut er Wunder

und ebenso Christus als Mensch; denn seine Menschwerdung selbst ist ein Akt seines freien Willens." — Die, welche bisher an dem Geiste Christi genug zu denken hatten, werden sich nach Schellings neuen Entdeckungen nun auch mit der Leiblichkeit Christi zu beschäftigen haben. „Da Christus den Stoff seiner Incarnation aus sich nahm, konnte auch sein Fleisch kein gemeines seyn, gleich dem unsrigen niederziehend und beschwerend. Daher die wunderbare Feinheit Christi als Kind u. s. w." Bisher wußte man nur von der wunderbaren Feinheit des Geistes Christi als Kind. Viel erwünschter wäre statt dessen gewesen, wenn Schelling das hochwichtige Dogma von der Versöhnung explicirt hätte, auf welches er sich gar nicht eingelassen zu haben scheint. Die Lehre vom Satan, welche Schelling abgesondert von seinen übrigen Vorlesungen als besondere Delicatesse vorgetragen hat, wird ohne Zweifel, weil sie weniger speculativ, als psychologisch trefflich gefaßt ist, Beifall finden; nur anstößig wird es Manchem erscheinen, daß Schelling die Lehre der Bogomilen, einer häretischen Secte des Mittelalters, die den Satan den älteren Bruder Christi nannten, für sich anführt und daß von ihm der Satan ein übergeschöpfliches Wesen, Christi ebenbürtiger Gegner, eine Potenz, nicht ein concretes, individuelles Wesen, sondern allgemeiner Geist genannt wird. „Er steht in einer Function zu Gott, er ist in die göttliche Oeconomie aufgenommen und insofern von Gott anerkannt. Der Satan darf daher nicht verkannt, nicht verspottet und verlästert (?) werden." Wie und woher ursprünglich der Glaube an den Satan in die jüdische Welt gekommen, ist weiter nicht untersucht worden. Auch die Engel, welche Schelling früher die langweiligsten Wesen

nannte, kommen hier wieder zu ihrem Recht. Dazu der Ausspruch einer ihren eigenen Werth fühlenden Lehre: „Hiemit ist zum erstenmal das Geisterreich in die Philosophie eingeführt, das in den bisherigen Philosophien keine Stelle fand.“ Ueber den Tod Christi, seine Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt spricht Schelling in seiner sinnreichen, geistreichen Weise. Bemerkenswerth ist die zarte, feine Fassung, die man fast Umgehung derselben nennen könnte, womit er sich über die Himmelfahrt erklärt.

III. Resultat.

Es ist noch übrig, wie Schelling selbst es genannt hat, das Facit und Resultat zu ziehen und nachdem die öffentliche Meinung über Schelling längst fertig und abgeschlossen ist, sie auch noch auf dem Grunde der bisherigen Erörterungen festzustellen. Lebhaft erwartet und willkommen geheißen hat Schelling länger als ein Jahr Zeit gehabt, sich zu entwickeln und seine vorzüglichsten Schätze auszulegen. Ohne Zweifel hat er sogleich das Beste, was er hat, dargeboten, um des günstigen Eindrucks nicht zu verfehlen. Es ist geschehen, daß selbst die, welche mit dem besten Willen versehen nichts so sehr wünschten, als an diesem Aufgang eines Sterns erster Größe den Untergang der Hegelschen Philosophie zu erleben, sich in ihren Erwartungen getäuscht fanden und bald unsicher und unruhig, bald zweifelnd, endlich ganz kleinlaut geworden sind. Sie haben zuletzt nichts Größeres zu sagen gewußt, als daß diese Philosophie zum Herzen rede und daß diese Philosophie zugleich Poesie sei. So die literarische Zeitung. Hiemit haben es denn die erklärten Fürsprecher von jener Seite selbst ausgesagt, daß die Schellingsche Philosophie aufgehört habe, Philosophie

zu seyn. — O! die guten Freunde und schwachen Patrone! — Zu der Erkenntniß war man längst gekommen, daß in der Philosophie auf die Form und Methode Alles ankomme und diese in ihrer Wahrheit das sei, worin auch das Prinzip und der Inhalt wahrhaft verdaut und digerirt sich bewahre und bewähre, wie in der Religion der Glaube in den guten Werken. Die Methode ist bei Schelling auch jetzt noch, wie im Anfang, nur irgend eine Weise des Verfahrens, undialectisch, unsystematisch und atomistisch. Dieß kommt von der Natur des Inhalts her. Der sogenannte höhere Dogmatismus Schellings, der jetzt noch das Eigenthümliche wenigstens seiner Offenbarungsphilosophie ausmacht, schwebt in so luftiger Höhe, daß er vor der Hand noch durch nichts gerechtfertigt erscheint, und daß er sich rechtfertige, könnte nur durch Aufstellung der metaphysischen Prinzipien geschehen, welche ihm etwa zu Grunde liegen; dieß aber würde für Schelling wiederum mit Hervorbringung einer neuen Logik verknüpft seyn müssen, zu der ihm wohl um so mehr alle Lust vergangen seyn wird, als sie einerseits und nach den mitgetheilten Proben nur die alte, abstracte seyn könnte, andrerseits doch zugleich die durchgeführte, wenigstens factische Widerlegung der Hegelschen seyn müßte, an welchem harten Kern schon Manchem die Zähne stumpf geworden.*) —

---

*) Kurz und treffend hat Dav. Strauß in seiner eleganten Weise den Gegensatz von Schelling und Hegel in dieser Beziehung angegeben. „Am ausgesprochensten findet sich derselbe in demjenigen Werke, in welchem Hegel sich zuerst von Schellings Panier lossagte, in der Phänomenologie. Die merkwürdige, ausführliche Vorrede dreht sich fast ganz um diese Differenz, welche in den drei Schlagworten sich faßt: das Absolute sei in jener Philosophie, wie aus der Pistole geschossen; es sei nur die Nacht,

Es giebt nun zwar immer noch Einzelne, die alles, was nicht zum Vortheil dieser Lehre lautet, für Unkunde und Unverstand erklären, die nur das einzige beklagen, daß Schelling selbst noch nicht seine Lehre bekannt gemacht habe und die Zurückhaltung derselben als einen wesentlichen Verlust für die Wissenschaft ansehen. Man muß, wie nützlich das auch in vielen Beziehungen seyn möchte, doch nach den vorliegenden Proben sehr bezweifeln, daß ein wesentlicher Fortschritt der Philosophie dadurch würde gewonnen seyn, und vielmehr den richtigen Takt Schellings darin erkennen, daß er die Welt beständig auf die Mittheilung dieser Schätze

---

in welcher alle Kühe schwarz sind; seine Ausbreitung zum System aber sei das Verfahren eines Malers, der auf seiner Palette nur zwei Farben, roth und grün, hätte, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn historische Stücke, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Der erste Tadel bezieht sich auf die Art, zur Idee des Absoluten zu gelangen, nämlich unmittelbar durch intellectuelle Anschauung. Diesen Sprung machte Hegel zum geordneten, schrittweisen Gang in der Phänomenologie. Der zweite Tadel betrifft die Art, das erreichte Absolute zu denken und auszusprechen, nämlich lediglich als Abwesenheit aller endlichen Unterschiede, nicht ebenso als das immanente Setzen eines Systems von Unterschieden innerhalb seiner selbst, und diese Entwickelung gab Hegel in seiner Logik. Die dritte Rüge geht die Durchführung des Systems durch den natürlichen und geistigen Inhalt an und hieher fällt Hegels Encyclopädie, Rechts- und Religionsphilosophie u. s. w., worin er gegenüber der blos äußerlichen Anwendung eines fertigen Schema auf die Gegenstände, die Sache aus sich heraus entfalten und entscheiden zu lassen bestrebt ist.“ (Streitschriften III. S. 62.) — Es erledigt sich hiemit zugleich das wiederholte Vorgeben Schellings, als habe Hegel eigentlich die Erfindung der philosophischen Methode ihm zu danken. Eine stärkere Widerlegung dieses Vorgebens giebt es wohl nicht, als das sich seitdem stets gleich gebliebene unmethodische Verfahren Schellings bis auf die neueste Zeit.

hoffen läßt und sie bald der fernen, bald der nächsten Zukunft getröstet — was den zwiefachen Vortheil gewährt, einerseits, daß es noch immer so aussieht, als liege wirklich noch unsäglich viel Neues, wodurch die Philosophie von Grund aus verändert werden dürfte, in seinem Pult verschlossen, andererseits, daß Schelling, wo irgend etwas Seltsames davon verlautet, sagen kann, so laute seine Lehre gar nicht, sondern nur so, wie er sie nächstens selbst bekannt machen werde. Wir werden aber, da einmal auf den verschiedensten Wegen soviel davon verlautet ist, ein Recht haben, es für authentisch zu halten, so lange das Gegentheil nicht ebenso schwarz auf weiß bewiesen ist; wir können nur auf das, was wir haben und wissen, unser Urtheil gründen. Danach zu urtheilen müssen wir sagen: die großen Verheißungen, mit denen Schelling in dieser Metropole deutscher Wissenschaft debutirte, haben sich nicht bewährt, nicht erfüllt; das Unmögliche ist von Schelling nicht geleistet worden; das menschliche Bewußtseyn ist durch ihn auch nicht über seine gewöhnlichen Gränzen erweitert worden. Das neue Blatt, welches umgeschlagen worden, ist wohl vollgeschrieben, aber mit den Worten: die neue Offenbarungsphilosophie ist eine nichts erklärende, die sehnlichst gewünschten, dringend verlangten Aufschlüsse nicht gewährende. Statt die Philosophie, wie er versprochen, aus einer schwierigen Stellung herauszuführen, hat er sie vielmehr in diese erst recht hineingeführt, indem die Burg, die er gründen wollte und in der die Philosophie von nun an sicher wohnen sollte, immer noch nicht zum Vorschein gekommen ist. — Eben so wenig ist es bis jetzt vorgekommen, daß eine Philosophie jemals durch eine andere Macht als durch ihre eigene sich länger als

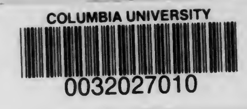
kurze Zeit behauptet hätte. *) — Damit bleibt immer vereinbar und ungeleugnet, was wir vom Anfang behauptet haben, daß Schelling auf dem Felde geistreicher Gedanken stets mit Ehren seinen Platz behaupten und in dieser Rücksicht viel Einzelnes, Tiefes und Wahres von ihm zu lernen seyn wird. Dieß sind die Nachklänge einer schönen Vergangenheit, die goldenen Streifen am Horizont der untergehenden Sonne, die niemand ohne Wehmuth wahrnehmen kann. Denn es

*) Es ist der Mühe werth, noch einmal den schon angeführten unbefangenen französischen Autor, Msr. Lebre, zu hören: M. Schelling nous a-t-il apporté cette vérité, que nous cherchons envain jusqu'ici? A-t-il prononcé la parole, qui doit terminer nos doutes? Je le voudrais penser, je ne le puis. M. Schelling explique, au moyen de son hypothèse ontologique, la nature et l'histoire, les mythologies et le christianisme, tout en un mot; mais cette hypothèse n'a pas de fondement. Le système entier repose donc sur des principes arbitraires. M. Schelling, il est vrai, trouve dans ces principes des ressources imprévues, il les manie avec une dexterité, qui leur fait simuler les mouvemens de l'histoire, il sait en tirer un merveilleux parti. Mais la souplesse de ces hypothèses à se plier aux exigences de faits vient surtout de l'habilité de celui, qui les emploie et de ce qu'elles ont de vague. M. Schelling en deduit une philosophie chrétienne: on pourrait également en tirer tout autre système. A chaque instant le fil logique casse et M. Schelling le renoue à sa guise. On dirait chez M. Schelling deux hommes: un éloquent penseur, une intelligence robuste, un gout naturel de ce, qui est simple et sublime et, à la fois, un esprit credule à de vaines abstractions, qui, chez tout autre, sembleraient frivoles plus que profondes. C'est à se demander, si c'est là une recherche sérieuse ou un amusement de la pensée. — So ist das auch ein ganz artiger Vergleich, wenn er die Schellingsche Philosophie in das Verhältniß zum Christenthum stellt, welches die apocryphischen Evangelien zu den biblischen haben. Ce n'est là qu'une philosophie apocryphe du christianisme. p. 41.

ist allerdings ein ernstes, tragisches, kaum sonst in der ganzen Geschichte der Philosophie vorgekommenes Geschick, daß in dieser Weise ein großer Geist von sich selbst abfällt, sich selbst ungetreu wird. Oder sollen wir etwa an diesem Ende denken, daß wir uns auch über den Anfang getäuscht hätten? Denn der Begriff des Systems ist, daß am Ende nichts anderes herauskommen kann, als was schon im Anfang lag. Welche Erwartungen waren zu groß, um nicht nach solchem Anfang berechtigt zu seyn; wie sehr hatten die langen, dreißigjährigen Ferien diese Erwartungen gespannt und gesteigert und wer hat wohl mehr ein Recht zur Klage über nicht erfüllte Erwartungen, als — nicht die, welche jetzt erst ganz von vorn anfangen, sondern die, welche mit der weitern Entwickelung der Philosophie inzwischen fortgeschritten waren, die Freunde der Hegelschen Philosophie; ja sie allein dürfen mit Recht den Verdruß äußern, durch Schelling nicht weiter geführt, nicht über Hegel hinausgeführt zu seyn. Denn wir haben uns an keinen Namen verkauft; die Wahrheit nur suchen wir und derselben Erkenntniß geht uns über Alles. Derer, die dem Zeitalter vorangehen und denen es beschieden ist, ein wahrhaft neues System der Philosophie zu gründen, können, selbst der Natur der Sache nach, nur wenige, seltene, meist nach Jahrhunderten kommende seyn. Die übrigen, zumal die in den concreteren Wissenschaften lebenden, sind solche, die an den Fortschritten des Gedankens nur ihre Freude haben und theilnehmen, denen von der Seite der Philosophie nur zu denken gegeben wird und die nicht leben mögen, ohne zu denken, obgleich sie, auch zum Urtheil berechtigt, doch mehr nur auf den Genuß und Gebrauch zur Befruchtung und tiefern Begründung ih-

rer positiven Wissenschaft ausgehend, Neues zu produciren nicht berufen sind. Diese bilden den geistigen Kern des Volks, wie jene die Substanz dieses Kerns. An seiner Metaphysik hat ein Volk, wie das deutsche, nächst der Religion seinen edelsten Schatz und es thut recht, ihn eifersüchtig zu bewahren und zu vertheidigen; denn ihn hat es in der höchsten Freiheit und Liebe sich erworben und angeeignet. Auch an Manifestationen der Denk- und Lehrfreiheit wird es nicht fehlen, wenngleich Schelling sich dagegen erklärt hat und glaubt, es bedürfe etwa nur eines Wortes von ihm, um dem Unheil ein Ende zu machen. Diese Zeiten sind vorüber. Der metaphysische Geist im Volk ist durch keine äußerlichen Mittel und Angriffe zu bezwingen; er ist nicht ein Gespenst, das nur zum Spuk umgeht, sondern führt Großes im Sinne; er ist auch nicht, wie ein Dieb (der Vorurtheile gestohlen), durch Polizeimaaßregeln einzufangen und an die Gerichte abzugeben. So lange nun keine andere Philosophie im deutschen Volk aufgekommen oder so tief in dasselbe eingedrungen und so weit verbreitet ist, wird es wohl bei der Hegelschen Philosophie vor der Hand sein Bewenden haben.

Gedruckt bei A. W. Schade.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032027010

